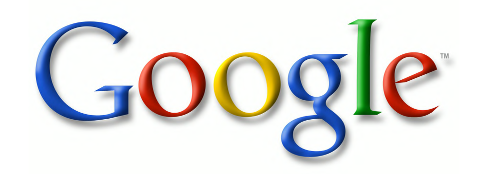


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

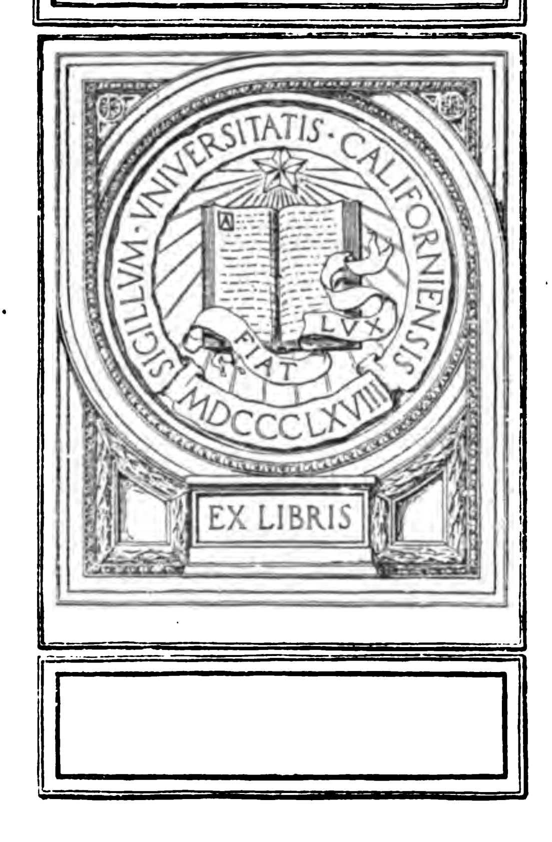
BJ
161
S4

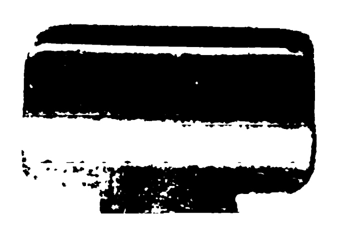


YE 03508

Digitized by Google

GIFT OF
JANE K. SATHER





Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Der ethische Gedankengehalt

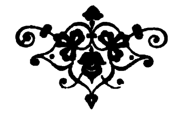
der

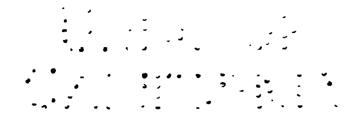
griechischen Elegiker und Jambographen.

Von

Dr. phil. Martin Schulze

Oberlehrer am Gymnasium Albertinum.





Freiberg.

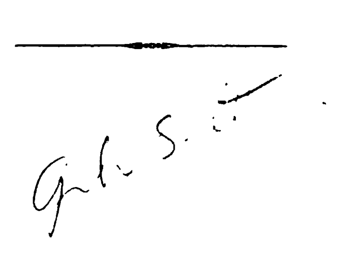
Gerlachsche Buchdruckerei.

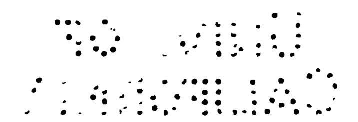
1899.



BJ161
S4

INHALTSÜBERSICHT.





Digitized by Google

Einleitung.

Eine Untersuchung des ethischen Gedankenschatzes der griechischen Elegiker und Jambographen kann weder die Bedeutung beanspruchen, noch wird sie dem Bearbeiter den Genuss gewähren, wie ein gleiches Unternehmen bezüglich Homers, der Tragiker oder Pindars. Denn hat man bei ersterem, „dem Erzieher Griechenlands", wie er einmal bei Plato heisst,[1] die Empfindung, nicht nur an der Quelle aller echten Poesie, sondern auch aller ethischen Kultur und wahren Humanität zu stehen; offenbart sich unter den Tragikern (wobei wir von dem Freigeist Euripides absehen), bei Äschylus eine bewunderungswürdige Tiefe religiöser Spekulation, sowie bei ihm und bei Sophokles ein durch die Reinheit der Religiosität geschärfter Blick für die ethischen Verhältnisse des Lebens, Eigenschaften, durch welche sich diese Dichter ebenso wie Pindar den alttestamentlichen Propheten an die Seite stellen lassen, so zeichnen sich die ethischen Gedanken unsrer Elegiker weder durch Ursprünglichkeit, noch Vielseitigkeit (woran die sehr fragmentarische Überlieferung einen Teil der Schuld tragen mag), noch durch besondre Tiefe aus. Dennoch erscheinen sie einer zusammenstellenden Behandlung nicht unwert.[2] Weht doch durch die Dichtungen eines Callinus und Tyrtaeus, eines Solon und Theognis (wenn wir die Wein- und Liebeselegien der Theognidea hier aus dem Spiele lassen), ein Geist sittlichen Ernstes, der sie als Vertreter des Grundsatzes erscheinen lässt: „Durch Geist und Geschick und vernünftigen Zweck weit besser zu machen die Menschen im Staat, wir suchen ......, denn was für den Knaben der Schule ein Lehrer ist, welcher sie bildend erzieht, den Erwachsenen ist es der Dichter, nur Treffliches ist uns zu sagen erlaubt";[3] und haben sie doch in diesem Sinne wacker und mit Erfolg an der Erziehung ihrer Nation mitgearbeitet. Gerade das Schlichte und zuweilen Hausbackne ihrer Moral, worin sie nicht selten an Hesiod erinnern,[4] sowie die Klarheit und Fasslichkeit ihrer Sprache machten sie zu Lehrern der Sittlichkeit für das Volk geeigneter, als die unvergleichlichen Dichtergenien Äschylus, Sophokles und Pindar. Weiter aber offenbaren sich in unsren Dichtungen mehrere von Grund aus verschiedene Weltanschauungen und Lebensauffassungen: hier wird der Lebensgenuss, dort die — bürgerliche und sittliche — Tüchtigkeit als Lebensideal hingestellt, gewissermassen eine Anticipation hier des Cyrenaismus und Epikureismus, dort des Cynismus und Stoicismus. Und was den Philosophenschulen der folgenden Zeit den

[1]) Republ. p. 606 E: τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής. Dies ist allerdings nicht Platos eignes Urteil über Homer (gegen Christ, Gesch. der griech. Litt.², S. 62), er legt es nur dessen Lobrednern in den Mund.

[2]) Von Monographieen auf diesem Gebiete ist mir nur Bernhardts Dissertation: Theognis quid de rebus divinis et ethicis senserit, Vratislaviae 1875, zugänglich gewesen. — Eine Übersicht über die ethischen Reflexionen des Solon, Phocylides und Theognis giebt Zeller, Phil. der Griech. I⁴, S. 93—97; über die des Theognis Köstlin, Ethik des klass. Altertums I S. 150 ff. Desgl. im Rahmen der Zeitgeschichte Duncker, Geschichte des Altertums V³⁻⁵, S. 496 (Archilochus), S. 512 (Callinus); VI S. 109 ff. (Tyrtaeus), S. 140 ff. (Solon), S. 292 f. (Phocylides), 313 (Semonides Amorg.), 314 f. (Mimnermus), 428 ff. (Theognis), 675 ff. (Xenophanes).

[3]) Aristoph. Ran. 1009 ff. Die Übersetzung nach Schnitzer.

[4]) An den sich namentlich in den Theognideen häufige Anklänge finden, s. die Zusammenstellung derselben bei Kuellenberg, de imitatione Theognidea. Argentorat. 1877 S. 39 ff.

438000

Stoff zu beliebten Streitfragen gegeben hat, wird schon in den Theognideen berührt, so, ob die Tugend lehrbar sei,[1] und ob man sie verlieren könne.[2]

Freilich sind die Denkmäler der elegischen und jambischen Dichtungen der Griechen vom Sturme der Zeiten schlimmer verwüstet worden, als die der übrigen Poesie. Wo sich einst Paläste erhoben, stehen nur noch zerbrochne Ruinen, ja oft ist nur eine Anzahl von Bausteinen übrig, von denen es völlig unmöglich ist zu sagen, wie und nach welchem Plane sie einst zusammengefügt waren. Ruinenhaft mutet uns auch die vollständigste Elegiensammlung an, die auf uns gekommen ist, und bei der wir nicht, wie sonst, auf Citate bei späteren Schriftstellern angewiesen sind, sondern uns auf direkte handschriftliche Überlieferung stützen können: ich meine das Theognisbuch. Es offenbart sich der kritischen Analyse als Kompilation sehr verschiedenwertiger dichterischer Erzeugnisse. Neben einigen intakt gebliebenen Elegien, die wir mit Sicherheit auf den berühmten Megarenser zurückführen können, und vielen aus ihrem Zusammenhange gerissnen Fragmenten, die teils ebenfalls zweifellos, teils nur vermutungsweise theognideisch sind, haben zu dieser Sammlung eine ganze Reihe von Dichtern, bekannte und unbekannte, Beiträge geliefert; und vergeblich hat man sich bisher bemüht, den leitenden Grundsatz zu entdecken, nach welchem der oder die Sammler die Gedichte und Gedichtchen aneinander gereiht haben.[3]

---

[1]) S. Theogn. 33—36. 435—438. Beide Stellen citiert, um zu beweisen, dass dem Theognis ebenso wie dem Meno die Tugend bald lehrbar scheine, bald nicht, Sokrates bei Plato Meno p. 95 DE.

[2]) Zum Zeugnis dafür beruft sich Xen. Mem. I, 2, 20 auf Theogn. 33—34, und zwar, wie de Geyso, Studia Theognidea p. 15. 16. meint, mit polemischer Tendenz gegen Antisthenes' Behauptung = ἀναφαίρετον ὅπλον ἡ ἀρετή.

[3]) Nachdem Welcker (Theognidis reliquiae 1826) an der Herstellung der ursprünglichen Ordnung unsrer Sammlung verzweifelnd, eine völlig neue Anordnung vorgenommen hatte (wobei er freilich vielfach Zusammengehöriges auseinanderriss, u. a. auch aus dem Grunde, dass er irriger Weise Κύρνος und Πολυπαΐδης für zwei verschiedene Personen hielt), glaubte Sitzler, Theognidis reliquiae 1880, durch eine nach bestimmten kritischen Grundsätzen (die er Proleg. S. 30. 32—37 entwickelt) vorzunehmende Ausscheidung der unechten Bestandteile die ungefähre Gestalt des alten Theognisbuches wieder herstellen zu können. Nietzsche hat (Rhein. Mus. 1867, S. 161 ff.) das Stichwort zum Ordnungsprinzip unsrer Sammlung machen wollen (s. darüber Fritzsche im Philol. 1870 S. 526 ff.). E. v. Geyso (Studia Theogn.) teilt die erste Elegiensammlung in eine für ethische Belehrung (v. 1—756) und eine für das Gelage (v. 757—1230) bestimmte Hälfte; von dem Redaktor der letzteren und zu dem nämlichen Zweck wie diese ist nach ihm auch ἐλεγείων β zusammengestellt. Die Verse der ethischen Gruppe lässt er nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet sein: so fasst er z. B. v. 129—172 unter der Überschrift: περὶ τύχης καὶ θεῶν προνοίας zusammen, v. 173—210 giebt er den Titel: περὶ πενίας. Die Verse 757 bis 1230 sollen einen Wechselgesang bez. Gesangwettstreit (v. 995 f.) darstellen, bis 1132 bewege sich dieser in der Hauptsache zwischen zwei Personen, von da an trete eine dritte dazu. Reitzenstein endlich, Epigramm und Skolion 1893 S. 52 ff., hält die ganze Sammlung (wie die elegische Dichtung überhaupt) für Gelagepoesie, für ein Kommersbuch; diesem Zwecke habe schon das echte Theognisbuch gedient, „in einem andern Zecherkreise, etwa in Athen", seien dann die Theognisverse geändert worden, zwei oder mehrere derartige Sammlungen seien entstanden, das Resultat ihrer Vereinigung sei unser Buch. Die früher verbreitete Annahme (z. B. Welcker, Sitzler, Bergk), dass das Theognisbuch zu Schulzwecken zusammengestellt sei, und auch die Änderungen und Erweiterungen der echten Sammlung aus dem unterrichtlichen Gebrauch zu erklären seien, ist wohl jetzt allgemein aufgegeben; eine schlagende Widerlegung derselben giebt Reitzenstein, Epigramm und Skolion S. 71—73. Derselbe urteilt sehr skeptisch über die (von Welcker, Sitzler, Duncker Gesch. d. Altert. VI, S. 428 ff., Fr. Cauer, Parteien und Politiker in Megara und Athen 1890, unternommenen) Versuche, aus den Theognideen ein Bild der Parteikämpfe in Megara zu rekonstruieren, für ihn bleibt der Dichter Theognis „ein wesenloser Schatten" (a. a. O. S. 84). — Unzweifelhaft echte Theognisverse haben wir nach Sitzler 320, nach Lucas (Stud. Theog. 1893) etwa 188, nach Reitzenstein l. l. höchstens 100, doch dürfen wir nach letztrem annehmen, dass noch sehr viel mehr in der ersten Sammlung (ἐλεγ. α) auf ihn zurückgehen müsse (S. 84). — Als äusseres Zeichen der Echtheit galt den meisten die Anrede Κύρνε (die von vielen auch fälschlich für das vom Dichter v. 19 genannte Siegel gehalten wird, s. dagegen Reitzenstein l. l. S. 264); als innere Kriterien der Echtheit werden angeführt: der Gebrauch von ἀγαθός (ἐσθλός) und κακός (δειλός) im ‚politischen' Sinne (so bes. Sitzler), Anspielungen auf per-

Digitized by Google

Eine Darstellung auf dem Hintergrunde der zeitgeschichtlichen Ereignisse — wenn dieser auch nicht ignoriert werden kann und soll — beabsichtigt die folgende Untersuchung nicht: es ist nur eine nach bestimmten Kategorien geordnete Übersicht über die Auffassung und Wertung ethischer Lebensverhältnisse seitens unsrer Dichter, die wir geben wollen. Das Bild freilich, das wir so zu gewinnen suchen, wird, gemäss dem fragmentarischen Stande der Überlieferung, lückenhaft und einseitig sein: manche wichtige ethische Frage wird zu kurz kommen, manche minder bedeutende ausführlicher behandelt werden.

Der elegischen und jambischen Poesie der klassischen Zeit gilt die folgende Untersuchung: wir dürfen dabei die Theognideen in ihrem ganzen Umfange benutzen, da es wohl jetzt feststeht, dass die Sammlung in ihrer jetzigen Gestalt im Anfang des 4. Jahrhunderts v. Chr. schon vorhanden gewesen ist.[1] — Die Citate folgen der Ausgabe von Hiller-Crusius, Anthol. Lyr. Lips. 1897.

1. Kapitel.

Der Weg zur Tugend.

Wer weist uns den Weg zur Tugend (dieses Wort einstweilen im Sinne von sittlicher Tüchtigkeit[2] gebraucht)? Oder, wer giebt uns die Fähigkeit, ihn zu finden, die Kraft, ihn zu beschreiten und auf ihm zu bleiben? Was zuerst die ethische Erkenntnis betrifft, so wird diese in keiner einzigen Stelle unsrer Fragmente auf göttliche Offenbarung zurückgeführt,[3] noch werden die sittlichen Grundsätze aus dem Verhalten der Götter selbst abgeleitet, etwa nach der Weise des Bibelworts: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig. Die Götter erscheinen somit weder als Verkündiger allgemeiner sittlicher Wahrheiten, noch als Vorbilder sittlichen Wandels. In den Theognideen (381) wird sogar direkt behauptet, dass den Menschen von den Göttern auch nicht der Weg bestimmt sei, den man zu gehn habe, um den Unsterblichen zu gefallen.[4] Nur indirekt erfährt man durch die Götter, was gut und böse sei, indem man nämlich darauf achtet, wo sie Glück und Unglück hinsenden: denn mit jenem belohnen sie das Gute, mit diesem ahnden sie den Frevel. Doch sind auch diese Offenbarungen göttlicher Huld oder göttlichen Zorns keine untrüglichen Kennzeichen für das sittlich Löbliche oder Verwerfliche, da es wiederholt den Bösen gut und den Rechtschaffnen übel ergeht. „Viele Schlechte“, klagt Solon (14), „sind reich und viele Gute arm“; „viele“, heisst es in den Theognideen (161 f.), „haben eine schlechte Gesinnung aber ein günstiges Geschick, manche mühen sich bei trefflichem Rat ab im Missgeschick, und ihre Unternehmungen haben keinen Erfolg“; und in derselben Sammlung (373 ff.) fragt ein Dichter verwundert den Zeus, wie er es über sich gewinnen könne, dem Frevler und

sönliche Erlebnisse des Dichters, Schilderungen politischer Zustände, Ermahnungen, die den Parteigänger des Adels erkennen lassen. Lucas hat (l. l. S. 45 ff.) nach metrischen Gründen die jüngeren Bestandteile von den älteren zu scheiden versucht. — Eine Übersicht über die verschiedenartigen und verschiedenwertigen Bestandteile des Theognisbuchs giebt Reitzenstein l. l. S. 56 ff.

[1]) So Bergk, Hiller, v. Geyso, Lucas, Reitzenstein, während Nietzsche (l. l. S. 184) die Endredaktion ins 5. Jahrh. n. Chr. setzt und Welcker und Sitzler sie sogar in die byzantinische Zeit verlegen. Die Ansetzung in den Anfang des 4. Jahrh. v. Chr. begründet Reitzenstein l. l. S. 79—84.

[2]) Über die mannigfaltigen Bedeutungen von *ἀρετή* in unsren Dichtungen s. 2. Kap.

[3]) Vgl. über diesen Punkt überhaupt Nägelsbach, Homer. Theol. V, 1. Nachhomer. Theol. V, 1, 1.

[4]) Dagegen soll wohl die Stelle Mimn. 2, 3 f.: *πήχυιον ἐπὶ χρόνον ἄνθεσιν ἥβης τερπόμεθα, πρὸς θεῶν εἰδότες οὔτε κακὸν οὔτ' ἀγαθόν* · nicht, wie Nägelsbach (Nachhom. Theol. V, 1) will, besagen, dass die Menschen „in Absicht auf die Erkenntnis des Guten und Bösen auf sich selbst angewiesen sind“; der Dichter will offenbar nur den leichten, harmlosen Sinn der Jugend charakterisieren, die in den Tag hineinlebt, ohne sich dessen bewusst zu sein oder darum zu bekümmern, was die Götter Schlimmes oder Gutes senden.

Digitized by Google

dem Gerechten das gleiche Schicksal zu teil werden zu lassen. „Möge sich ihr Sinn zum verständigen Masshalten oder zur Überhebung wenden .... dennoch haben sie leidloses Glück, die sich aber vom schlechten Thun fernhalten, empfangen Armut.“[1] „Wie“, redet ebenda (743 ff.) ein Dichter den Zeus an, „ist es gerecht, dass einem Gerechten ...... nicht zuteil wird, was ihm gebührt? Welcher andre Sterbliche, der auf jenen sieht, würde noch die Götter ehren ....., wenn ein Ungerechter ..., weder den Zorn eines Menschen noch den der Unsterblichen fürchtend, frevelt im Vollgenusse des Reichtums, die Gerechten aber sich abquälen in drückender Armut?“ Ja nach einigen Aussprüchen will es scheinen, als ob es die Götter absichtlich darauf anlegten, durch ihr Thun die sittlichen Begriffe der Menschen zu verwirren. „Der eine, versuchend gut zu handeln,“ heisst es Sol. 12, 67 ff., „fiel ohne es zu ahnen in grosses Schuldunheil, dem Übelhandelnden aber verleiht ein Gott in allem treffliches Glück, Rettung von unverständigem Beginnen.“ Ähnlich lautet eine Stelle in den Theognideen (401): „Nicht zu sehr eilen, bei allem Vornehmen der Menschen ist das Beste der rechte Zeitpunkt (*καιρός*), oft eilte Gewinn suchend jemand nach *ἀρετή* (trachtete also darnach, sich sittliche oder bürgerliche Tüchtigkeit oder Vorzüge irgend welcher Art zu erwerben), da führte ihn ein Gott absichtlich (*πρόφρων*) in grosse Verirrung und liess ihm das was ein Übel ist als ein mühelos zu erwerbendes Gut erscheinen, was dagegen erspriesslich ist, als Übel.“[2] Gilt also von der sittlichen Erkenntnis, was Xenophan. (28) vom Gesamtwissen der Menschen sagt: „Wahrlich nicht haben die Götter von Anfang an den Menschen alles offenbart, sondern im Laufe der Zeit fanden sie durch Nachforschung das Bessere“; so ist doch das Finden der ethischen Grundsätze, sowie die Kraft, ihnen gemäss zu leben, nicht ohne göttliche Mithilfe gedacht. Denn die Einsicht (*γνώμη*), die auch die Erkenntnis dessen, was gut und böse ist, umschliesst, ist eine Gabe der Götter und zwar die beste (Theog. 1171), und wiederholt wird die Gottheit angefleht, das Vermögen zum recht Denken, Reden und Handeln darzureichen. Nach Xenophan. (1, 13) wird beim Gelage erst gespendet und gebetet, das Rechte thun zu können, „denn dies ist die erste und nächste Pflicht“,[3] bei Jo Ch. (1, 15 f.) wird zu Dionysos gebetet: „Verleihe uns, dass wir unser Leben lang trinken und scherzen und auf Rechtes sinnen“, und in den Theognideen (759 ff.) wird Apollo angerufen, die Zunge und den Sinn der Bürger gerade zu machen. Somit bleibt es dabei, dass, wie in allen anderen Dingen, so auch in ihrer sittlichen Beschaffenheit die Menschen von der Gottheit abhängig sind.[4]

Die Vorbedingung des sittlichen Handelns ist nun, wie schon angedeutet, die *γνώμη*, die Einsicht (so in den Theognid. s. v. 895. 1171 vgl. v. 396), das Wissen vom Guten.[5] Zur richtigen Einsicht aber führt Belehrung und Vorbild: das Wissen um das Gute ist in der

[1]) 383 ist offenbar Nachsatz zu 379. 80 und 331—2 gehört an eine andre Stelle, da es hier den Zusammenhang störend unterbricht.

[2]) Doch ist zu dieser Stelle zu bemerken, dass die „Gottgeschlagenheit“, wie sie der Dichter hier schildert, als Strafe der *ὕβρις* gedacht sein kann, denn *ὕβρις* liegt ja nach griechischer Auffassung in jeder menschlichen Handlung, die das *μηδὲν ἄγαν* nicht beachtet. Von einer Verführung zum sittlich Bösen kann in der Stelle nicht die Rede sein, denn dass *ἀγαθά* und *κακά* hier das für den Menschen Vorteilhafte oder Nachteilige bedeuten, zeigt das Synonym *χρήσιμα* für *ἀγαθά*. Vgl. Il. 6, 234. 17, 469. S. über die ganze Stelle Nägelsb. Nachh. Theol. I, 35 S. 55 f.

[3]) *οὐχ ὕβρις* ist wohl nicht Gegensatz zu *ταῦτα γὰρ ὦν ἐστι προχειρότερον*, sondern gehört zum folgenden. Sinn: Nachdem man gespendet hat .... ists keine Hybris, so viel zu trinken u. s. w.

[4]) Vgl. Sim. C. 44: *οὔτις ἄνευ θεῶν ἀρετὰν λάβεν, οὐ πόλις, οὐ βροτός* ff. — In Theogn. 165 f: *Οὐδεὶς ἀνθρώπων ..... κακὸς νόσφιν δαίμονος οὔτ' ἀγαθός* sind *κακός* und *ἀγαθός* in ständischem Sinne zu fassen: gemein und edel.

[5]) Man könnte hier versucht sein, an die sokratische oder platonische Lehre zu denken, dass die Tugend ein Wissen sei, wenn nicht dieses begriffliche Wissen, welches in das Wesen des Sittlichen eindringt, etwas ganz andres wäre, als das hier gemeinte empirische.

Digitized by Google

Hauptsache ein historisches, ein Wissen, wie die Trefflichen der Vorzeit gelebt und gehandelt haben. Dies die jüngere Generation zu lehren ist Sache der gereiften Männer. (Vgl. Theogn. 1049.) Das will Theognis seinem *ἐρώμενος* Kyrnos[1] ans Herz legen, was er selbst einst als Knabe von den Trefflichen gelernt hat (27 ff.); damit er in die guten alten Traditionen eingeweiht werde, heisst er ihn, sich an die Edlen halten, an ihrer Tischgemeinschaft teilnehmen und denen, welche grosse Macht haben, gefallen. Also Unterweisung durch Lehre und Beispiel, gefestigt durch dauernden Umgang mit den Trefflichen sind die Grundsäulen sittlichen Lebens. Mit dieser Ansicht des megarischen Dichters aber soll, wie Sokrates in Platos Meno p. 95 DE will, in Widerspruch stehen, was dieser an einer anderen Stelle seiner Elegien geäussert hat (429 ff.): „Es ist leichter, einen Menschen zu zeugen und aufzuziehn, als ihm wackeren Sinn einzupflanzen. Keiner hat dies je ersonnen, womit man den Thoren verständig machte und aus dem Schlechten einen Wackeren. Wenn den Asklepiaden dies ein Gott verliehn hätte, die Bosheit zu heilen und das schlimme Gemüt der Menschen, würden sie viele hohe Belohnungen davontragen. Wenn aber die Gesinnung gemacht und eingepflanzt werden könnte, würde niemals von einem guten Vater ein schlechter Sohn abstammen, da er (doch sonst) den verständigen Lehren (seines Vaters) folgen würde: aber mit Belehrung wirst du nie den schlechten Mann gut machen.“ Doch dürfen wir wohl behaupten, dass in dieser Stelle die Meinung, dass die Tugend lehrbar sei, nicht sowohl bestritten und geleugnet, als vielmehr berichtigt und ergänzt werde. Denn der Dichter sagt nicht, dass es überhaupt unmöglich sei, durch Belehrung sittlich veredelnd zu wirken, sondern er beschränkt dieses Urteil auf die Heilung und Besserung von bereits erwachsenen Thoren und Unverständigen. Er will ferner aussprechen, dass der Unterricht zur Erzeugung trefflicher Gesinnung nicht allein genüge (v. 435 f.), sonst könnten nicht Söhne trefflicher Väter so aus der Art schlagen.[2] Es muss eben die Lehre auf guten Boden fallen, es muss Sinn und Empfänglichkeit für sie (*νόος, νόος ἀγαθός* oder *ἐσθλός*) vorhanden sein. Zum sittlich guten Handeln gehört sittliche Anlage. Solche aber ist nach Theognis besonders eine Prärogative des Adels: mit dem adligen Blut vererbt sich der adlige Sinn. Daher sein Eifern gegen das Conubium des Adels mit der ‚Plebs‘: bei der Züchtung von Widdern, Eseln und Rossen, ruft er aus, halte man auf Reinheit der edlen Rasse, bei den Heiraten der Patricier dagegen sei nur das Geld massgebend (183 ff.), so sei es kein Wunder, wenn ‚die Rasse‘ der Bürger sich verschlechtere. Gegenüber dieser die sittliche Tüchtigkeit auf Naturanlage basierenden Meinung betont ein freilich ausser allem Zusammenhang überliefertes und deshalb nur mit Vorsicht zu benutzendes Fragment des Critias (4), dass mehr infolge von Übung als auf Grund der Anlage trefflich seien, womit man vielleicht noch das — auf das sittliche Thun zwar nicht direkt zielende, aber es doch mit einschliessende — Wort des Euenos (9) vergleichen kann: „Ich behaupte, dass die Übung lange währe, ja dass diese zuletzt dem Menschen zur (andern) Natur werde.“

Wenn von dem sittigenden Einflusse der Freundschaft im gewöhnlichen Sinne des Wortes auch in unsren Elegien nicht die Rede ist, so erscheint doch, wie vorhin schon angedeutet, im Theognisbuche der Liebhaber als Tugendlehrer des Geliebten, eine ideale Auffassung des Verhältnisses, wie sie uns später bei Plato begegnet.[3]

Den Hintergrund der sittlichen Ermahnungen bildet teils der Hinweis darauf, dass der Weg zur Tugend auch der zum Glücke sei, teils die Verheissung unsterblichen Nach-

[1]) Darüber, dass *Κύρνος* nicht Appellativum sein kann (gegen Welcker und Sitzler), s. Reitzenstein l. l. S. 55.

[2]) Diese Stelle hat Arist. im Sinne Eth. Nic. X, 10: Nun genügt bei der Tugend das blosse Wissen nicht ff.

[3]) Die sinnliche Kehrseite dieses Verhältnisses findet sich im 2. Buch der Theognielegien, doch ist sie auch dem Solon nicht fremd, s. fr. 23.

Digitized by Google

ruhms, teils der Appell an Ehre und Gewissen. Was das erstere betrifft, so weist Theognis v. 197 ff. darauf hin, dass nur das Vermögen, welches von Zeus aus und auf rechtlichem, ehrlichem Wege jemand zuteil werde, Bestand habe, und ermahnt, nachdem er den Fluch ungerechten Erwerbs geschildert hat, den Kyrnos (753 ff.), sich auf rechtmässige Weise Geld zu erwerben, mit verständigem Sinne und ohne Frevel.[1] Ansehn, Ehre und unsterblichen Ruhm preist Tyrtäus als den Lohn, der dem Tapfren folge, und entwirft ein düstres Bild von dem traurigen Lose, das den Feigen erwarte (8, 3 ff.): „Das unerträglichste von allem ist, seine Stadt und die fetten Gefilde verlassend als Bettler zu leben, herumirrend mit der lieben Mutter und dem greisen Vater, den kleinen Kindern und dem ehelichen Gemahl. Verhasst wird (ein solcher) sein unter allen, zu welchen er gelangt, besiegt durch die Not und traurige Armut: er schändet sein Geschlecht, er straft seine edle Gestalt Lügen, alle Schande und alles Unglück folgt ihm.“ Dem Tapfren dagegen ist das schönste Los beschieden, „wenn er fällt (10, 27 ff.) beweint ihn zugleich jung und alt, die ganze Stadt trauert in schmerzlicher Sehnsucht nach ihm, berühmt ist sein Grab und sind seine Kinder unter den Menschen und seine Enkel und das nachfolgende Geschlecht, nie verschwindet sein herrlicher Ruhm noch sein Name: wenn er auch unter der Erde liegt, wird er unsterblich; wenn es ihm dagegen gelingt, dem Todesgeschick zu entfliehen und als Sieger zurückzukehren, dann ehrt ihn jung und alt, und viele Freuden geniesst er bis zum Tode, im Alter ragt er hervor unter den Bürgern, niemand mag ihm seine Ehre oder sein Recht verkürzen, alle stehen vor ihm von den Plätzen auf, junge und ältere.“ In ähnlicher Weise schildert auch Callinus (1, 17) den Ruhm des Tapferen: „Um ihn seufzt gross und klein, wenn ihm etwas widerfährt; denn dem ganzen Volke kommt ein Sehnen an nach dem mutvollen Mann, wenn er fiel; lebend aber gilt er den Halbgöttern gleich.“ Auch versäumt Tyrtäus nicht, darauf hinzuweisen, dass der Tod gerade die Tapferen verschone (9, 11 ff.) und Callinus hält denen, die ihn etwa fürchten, entgegen, dass doch der Tod nur komme, wann die Schicksalsgöttinnen es bestimmten (1, 7 f.). Derselbe Callinus appelliert an das Ehrgefühl seiner trotz der Kriegsgefahr träge hindämmernden Bürger, wenn er ihnen zuruft, ob sie sich nicht vor den Umwohnenden schämten (1, 2); ebenso thut Tyrtäus, wenn er die spartanischen Jünglinge ermahnt, die Alten in der Schlacht nicht zu verlassen, denn eine Schande sei es, wenn ein alter Mann in den Vorderreihen liege nahe den jungen (8, 21). Jenes Ehrgefühl könnte man auch als eine Funktion des socialen Gewissens bezeichnen, insofern es in konkreten Fällen zum sittlichen Handeln anspornt, oder nach vollbrachter That Lust- oder Unlustgefühle hervorruft. Den Begriff dessen, was wir religiöses Gewissen nennen, drücken in unsern Dichtungen *αἰδώς*, und das *νέμεσιν θεῶν ἅζεσθαι* aus. In Bezug auf letzteres sagt Theogn. 279 *εἰκός τοι κακὸν ἄνδρα κακῶς τὰ δίκαια νομίζειν Μηδεμίαν κατόπισθ' ἁζόμενον νέμεσιν* (vgl. 1181 f.). Wer dagegen die Götter scheut und fürchtet, bleibt vor gottloser That und Rede bewahrt (ib. 1179 ff.). Die *αἰδώς* = das Taktgefühl, die zarte Scheu, die Rechte andrer, namentlich Höherstehender — Götter wie Menschen — sowie Hilfeflehender zu verletzen, rühmt Theogn. (909 f.) als den besten Schatz, den Eltern ihren Kindern hinterlassen könnten, von ihr sagt er v. 635, dass sie nebst der Einsicht wackeren Männern folge. An einer andern Stelle der Theogn. (291 f. vgl. 647 f.) werden der *αἰδώς* die *ἀναιδείη* und *ὕβρις* entgegengestellt, beide aber konstituieren zusammen den Begriff der Gewissenlosigkeit, die weder das Recht andrer achtet, noch die dem Menschen gezogenen Schranken respektiert.

Bei der Bedeutung, welche die Psychologie für die Ethik hat, scheint es nicht unangemessen, einen Blick auf den psychologischen Sprachgebrauch unsrer Dichter zu werfen. Es

[1]) Wir stimmen Lucas (l. l. S. 8) bei, wenn er v. 753 ff. den Platz hinter 197—208 anweist; in der jetzigen Stellung schwebt das *ταῦτα* (753) ganz in der Luft; auf v. 743—752 kann es nicht zurückweisen, denn wer sich das dort Gesagte aneignen wollte, würde zu allem andern eher Lust bekommen, als *δικαίως χρήματα ποιεῖσθαι*.

Digitized by Google

zeigt sich auch in diesem wie in vielem andern ihre Anhängigkeit von Homer.[1] Als Träger des gesamten persönlichen Lebens, des leiblichen und geistigen, erscheinen ψυχή und θυμός, nur dass in ersterem Sinne vorwiegend ψυχή, in letztrem θυμός gebraucht wird. Ψυχή im erstren Sinne Archil. 29: ψυχὰς ἔχοντες κυμάτων ἐν ἀγκάλαις (vgl. die bildliche Bedeutung von ἄψυχος = tot in Archil. 102: δύστηνος ἔγκειμαι πόθῳ ἄψυχος), Tyrt. 9, 5: ἐχθρὴν μὲν ψυχὴν θέμενος (er soll sein Leben hassen), vgl. Theogn. 568. 710. 730. Ψυχή als Trägerin des geistigen Lebens, Theogn. 530: ἐν ἐμῇ ψυχῇ δούλιον οὐδὲν ἔνι; ib. 910: καὶ δάκνομαι ψυχήν. Θυμός als animalisches Lebensprinzip Tyrt. 8, 24: θυμὸν ἀποπνείοντ' ἄλκιμον ἐν κονίῃ, id. 10, 23: φίλον θυμὸν ὤλεσε; mit ψυχή verbunden (etwa: Atem und Geist), Tyrt. 10, 18: ψυχὴν καὶ θυμὸν τλήμονα παρθέμενοι. Θυμός als Grundprinzip geistigen Lebens und zwar des Denkens und Überlegens Theogn. 100: ταῦτ' ἐνὶ θυμῷ φράζεο (vgl. 1247); des Gefühls (der Liebe, des Hasses, der Freude und Trauer, des Zorns, des Mutes): Archil. 62, 1: θυμέ, θύμ', ἀμηχάνοισι κήδεσι κυκώμενε, ἄναδυ (wo man es mit „Wille zum Leben“ wiedergeben könnte), Call. 2, 1: κότ' ἄλκιμον ἕξετε θυμόν; Mimn. 2, 11: πολλὰ γὰρ ἐν θυμῷ κακὰ γίγνεται, Theogn. 989: ὅταν δέ τι θυμὸν ἀσηθῇς; Theogn. 1256: οὔποτέ οἱ θυμὸς ἐν εὐφροσύνῃ; des Willens (des Strebens, des Triebes, der Neigung, Theogn. 695: οὐ δύναμαί τοι, θυμέ, παρασχεῖν ἄρμενα πάντα· τέτλαθι, τῶν δὲ καλῶν οὔτι σὺ μοῦνος ἐρᾷς, vgl. 826. Für die denkende und wollende Seele zugleich steht es Theogn. 383: τοὶ ἀπὸ δειλῶν ἔργων ἴσχοντες θυμόν, 386: ἥτ' (nämlich die ἀμηχανίη) ἀνδρῶν παράγει θυμὸν ἐς ἀμπλακίην. Synonym mit θυμός als Quell aller geistigen Lebensäusserungen, nur viel seltner gebraucht, sind καρδίη (κραδίη) und ἦτορ. Theogn. 366: δειλῶν τοι τελέθει καρδίη ὀξυτέρη; ib. 531: αἰεί μοι φίλον ἦτορ ἰαίνεται. Ebenso steht für den Grund des geistigen Lebens φρένες (seltner der Singular φρήν); die ursprüngliche Bedeutung: Zwerchfell, bildet wohl den Hintergrund zu den Verbindungen: θυμὸς ἐνὶ φρεσί (Tyrt. 8, 7) und ἦτορ ἐνὶ φρεσί (Theogn. 122).[2] Die φρένες sind die Quelle für Lust und Unlust, Archil. 104: κλέψας (Subj. ist das Verlangen nach Liebesgenuss) ἐκ στηθέων ἁπαλὰς φρένας; für das Denken, Theogn. 1007: καὶ φρεσὶν ἐσθλὰ νοῇ. ib. 1173: selig, wer sie (γνώμην) ἔχει φρεσίν (s. ib. 161. 429. 433); für das Wollen und Beschliessen, Sol. 2, 14: Ἡμετέρη δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὔποτ' ὀλεῖται αἶσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων, Archil. 85, 2: τίς σὰς παρήειρε φρένας; ᾗς τὸ πρὶν ἠρήρεισθα. Θυμός und φρένες werden auch zur Bezeichnung der überlegenden, erwägenden Geistesthätigkeit verbunden: Theogn. 1050: Σὺ δ' ἐν θυμῷ καὶ φρεσὶ ταῦτα βάλευ; Sol. 29, 4: θυμοῦ θ' ἁμαρτῇ καὶ φρενῶν ἀποσφαλείς. Νοῦς wird zunächst angewendet, um den Verstand, die Denkkraft auszudrücken; wo Semonid. Am. (1, 1 ff.) die an Stumpfsinn dem Herdenvieh gleichenden Menschen charakterisieren will, sagt er: νοῦς δ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώποισι; in den Theogn. (223) steht νόου βεβλαμμένος ἐσθλοῦ synonym zu ἄφρων. (Vgl. auch ib. 705; Archil. 53, 5: νόου παρήορος; Theogn. 203. 507. 1183.) Weit häufiger aber steht es in der Bedeutung von Sinn, Gesinnung, Charakter, ein Beweis, wie nahe sich im hellenischen Bewusstsein die Begriffe des Intellektuellen und des Moralischen berühren. So Solon 4, 4: νόος ἄρτιος, ib. 9, 6 νόος χαῦνος (s. 2, 7); Euenos sagt (5) vom Zorne: πολλάκις ἀνθρώπων ὀργὴ νόον ἐξεκάλυψε κρυπτόμενον; bei Sem. 7, 1 heisst es: χωρὶς γυναικὸς θεὸς ἐποίησεν νόον. In den Theognid. ist die Rede von einem νόος πιστός (74. 88. 698), ἐσθλός (792) καθαρός (89) κοῦφος (498); der νόος φρονεῖ δίκαια (395); durch den Umgang mit den Schlechten, warnt Theognis den Kyrnos, werde er auch noch τὸν ἐόντα νόον verlieren (36); der νόος wendet sich zur σωφροσύνη oder zur ὕβρις (379 f.); der Wein pflegt den νόος eines Mannes zu offenbaren (500), ihn macht

[1]) Die Abhängigkeit der Theognidea in Wortschatz, Gedankengehalt und poetischer Technik von Homer (und Hesiod) hat Kuellenberg (de imit. Theognid.. Argent. 1877) nachgewiesen. Über die homerische Psychologie s. Nägelsbach Hom. Theol.[2] S. 384 ff.

[2]) Es wäre also zu vergleichen mit dem homerischen θυμὸς ἐν στήθεσσιν, oder dem theognid. φρένες oder νόος ἐν στήθεσσι (erstres 387, letztres 121. 507. 899. 1164).

Digitized by Google

Jugendblüte und Jugendmut leichtfertig (629); die Armut schändet *σῶμα καὶ νόον* (650), Apollo wird gebeten, Zunge und *νόος* der Bürger gerade zu machen (760). Vgl. 196. 814. 1016. Aus der Bedeutung, sein Denken auf eine Sache richten, entwickelt sich die weitere, dieser Sache Neigung entgegenzubringen, sie zu wünschen, und so bezeichnet *νοῦς* die wollende oder wünschende Seele. So vom Willen und Ratschluss der Götter, Sol. 16: *πάντῃ δ' ἀθανάτων ἀφανὴς νόος ἀνθρώποισιν*; Theogn. 142: *θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελεῦσι νόον*, ib. 202: *θεῶν ὑπέρεσχε νόος* (vgl. 350. 377). Von des Menschen Streben Theogn. 461: *μήποτ' ἐπ' ἀπρήκτοισι νόον* (Hiller-Crus.: *νό[ημ']*) *ἔχε;* ib. 109: *ἄπληστον γὰρ ἔχουσι* (Subj.: die *κακοί*) *νόον*. Verbunden mit *φρένες* (*φρήν*) oder *θυμός* ist es diesem entweder synonym gebraucht, wie Theogn. 87: *νόον δ'ἔχε καὶ φρένας ἄλλῃ* (= Sinn, Gedanken); ib. 1052: *βαθείῃ σῇ φρενὶ βούλευσαι σῷ τ'ἀγαθῷ τε νόῳ* (= Verstand), ib. 375: *ἀνθρώπων δ'εὖ οἶσθα νόον καὶ θυμόν* (= Gesinnung, Charakter) *ἑκάστου* (vgl. 629 f.); 1153: *τῶν γὰρ μαινομένων πέτεται θυμός τε νόος τε* (= Sinn); oder *νόος* steht zu *φρήν* oder *θυμός* im gegensätzlichen Sinne; so Xen. 15: *ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει,* hier verhält sich *νόος* zu *φρήν* wie der Teil zum Ganzen: für den Geist schwankt alles ohne die Thätigkeit des Verstandes; oder Theogn. 631 f. tritt er dem *θυμός* gegenüber wie der kühle Verstand dem leidenschaftlichen Empfinden und Begehren: *Ὧιτινι μὴ θυμοῦ κρέσσων νόος, αἰὲν ἐν ἄταις, Κύρν', < ὅγε > καὶ μεγάλαις κεῖται ἐν ἀμπλακίαις.*

Den psychologischen Bezeichnungen für Gesinnung und Charakter stehn — um das gleich hier anzufügen — die ethischen zur Seite: *ἦθος, ὀργή*, bisweilen auch *τρόπος* und *ῥυθμός* (Theogn. 964) und zwar bezeichnen jene beiden teils das innerliche Wesen, teils die äussere Erscheinung des Charakters; das erstere Theogn. 965: *πολλοί τοι κίβδηλον ἐπίκλοπον ἦθος ἔχοντες κρύπτους' ἐνθέμενοι θυμὸν ἐφημέριον;* ib. 98: *ἀλλ' εἴη τοιοῦτος ἐμοὶ φίλος, ὃς τὸν ἑταῖρον γινώσκων ὀργὴν καὶ βαρὺν ὄντα φέρει;* das letztere Theogn. 213 (= 1071): *Κύρνε φίλους κατὰ πάντας ἐπίστρεφε ποικίλον ἦθος, ὀργὴν συμμίσγων, ἥντιν' ἕκαστος ἔχει* (s. 215. 1073). Für Gesinnung steht einige Male auch *γνώμη* (Theogn. 319. 407 f.), sonst heisst es Einsicht oder Verstand (s. unten): beide Beziehungen, die auf das Intellektuelle und die auf das Moralische, zeigen sich in diesem Worte zur Einheit verbunden.

Um nun in den Besitz der Tugend zu gelangen, ist, wie schon aus früher Gesagtem erhellt, vor allem die rechte Verfassung und Behandlung des *νοῦς* erforderlich. Die erstere: er muss *ἀγαθός* und *ἐσθλός* sein, denn nach Theogn. 430 ff. hat noch niemand ein Mittel ersonnen, den Thoren verständig und aus dem Schlechten einen Wackeren zu machen. Es muss aber auch das rechte Gleichgewicht der Seele vorhanden sein (der Mensch muss sinnesgesund, *σώφρων*, sein): das geschieht, wenn der *νοῦς*, der denkende Verstand, stärker ist als das leidenschaftliche Empfinden und Wollen (*θυμός*), andernfalls befindet sich der Mensch immer *ἐν ἄταις καὶ ἀμπλακίαις* (Theogn. 631). Durch Belehrung muss ihm rechte Einsicht, gerade Gesinnung (*ἰθεῖα γνώμη*) eingepflanzt werden. Solche Einsicht ist das wertvollste Gut, sie hat den Erfolg von allem in der Hand (Theogn. 1171 f.: *γνώμην, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἄριστον Ἀνθρώποις· γνώμη πείρατα παντὸς ἔχει;* vgl. 895). Beim Wackeren wird sie zur sittlichen Konsequenz, die ihn in Glück und Unglück sich gleich bleiben lässt (Theogn. 319). Um aber einsichtig zu werden und zu bleiben, muss der *νοῦς* in sittliche Selbstzucht genommen werden. Er muss seine Kräfte üben, darf nicht flatterhaft sein, sondern muss reiflich und tief erwägen, Theogn. 1051—54: *βαθείῃ σῇ φρενὶ βούλευσαι σῷ ἀγαθῷ τε νόῳ, Τῶν γὰρ μαινομένων πέτεται θυμός τε νόος τε, Βουλὴ δ'εἰς ἀγαθὸν καὶ νόος ἐσθλὸς ἄγει.* Vgl. ib. 633: *Βουλεύευ δὶς καὶ τρίς, ὅ τοι κ' ἐπὶ τὸν νόον ἔλθῃ.* Als günstig zu solchem Überlegen empfiehlt Phocylides (6) die Nacht: *Νυκτὸς βουλεύειν, νυκτὸς δέ τοι ὀξυτέρη φρὴν ἀνδράσιν· ἡσυχίη δ'ἀρετὴν διζημένῳ ἐσθλή.*

An das Wort des Evangeliums, dass der Weg zum Verderben breit sei und viele darauf wandeln, der Pfad, der zum Leben führt, dagegen schmal und wenige, die ihn finden, klingen

Digitized by Google

einige Stellen aus Phocylid. und den Theognid. an.[1] Wenn es bei jenem heisst (fr. 12), dass viel getäuscht wird (nach andrer Lesart: dass viel gegen seinen Willen leiden muss), wer strebt, wacker zu sein; wenn nach einem Ausspruche der Theogn. (1027) das Thun der Schlechtigkeit leicht, die Handhabung des Guten aber schwer ist (vgl. auch 335 f.), so ist es nicht zu verwundern, dass „wenigen das Los der Tugend folgt“ (Theogn. 150). Vgl. auch das pessimistische Urteil v. 83 ff.

2. Kapitel.

Begriff und Arten der Tugend.

Wir haben im bisherigen Tugend einstweilen im Sinne von sittlicher Tüchtigkeit gebraucht. Der Begriff der *ἀρετή* ist, wie bekannt, ein viel umfassenderer; auch in unsren Fragmenten finden wir eine ganze Reihe von Stellen, wo ihr eine Beziehung auf das moralische völlig fehlt, ja wo sie überhaupt keine Eigenschaft des Menschen bezeichnet, sondern, wie schon bei Homer, mit Gedeihen, Heil, Ruhm übersetzt werden kann. So wenn Theognis v. 29 f. seinen jungen Freund auffordert: *Πέπνυσο, μηδ' αἰσχροῖσιν ἐπ' ἔργμασι μηδ' ἀδίκοισιν Τιμὰς μηδ' ἀρετὰς* (Auszeichnungen) *ἕλκεο μηδ' ἄφενος,* oder ibid. 654: „Reich möchte ich sein und ein Freund der unsterblichen Götter, nach einer andern *ἀρετή* (Wohlbefinden, Glück) begehre ich nicht,“ vgl. auch 129. In ähnlichem Sinne steht *ἀρετή* wohl Theogn. 623: *παντοῖαι κακότητες ἐν ἀνθρώποισιν ἔασιν, Παντοῖαι δ' ἀρεταὶ καὶ βιότου παλάμαι.* Wollte man hier *κακότης* mit Bosheit und *ἀρετή* dem entsprechend mit Tugend übersetzen, so würden dazu die *βιότου παλάμαι* (Mittel sich den Lebensunterhalt zu verschaffen), nicht passen; die drei Begriffe stimmen bloss zusammen, wenn man *κακότ.* als Widrigkeiten und *ἀρετ.* als Wohlergehn, Glück fasst. Das Distichon ist offenbar tröstend gemeint: es giebt vielerlei Widerwärtigkeiten unter den Menschen, aber auch vielerlei Glück und Heil und vielerlei Mittel, sich den Lebensunterhalt zu verschaffen (darum nicht verzagen, wenn eins nicht gleich anschlagen will). Das was dem Menschen Ansehn und Vorzug verleiht (= körperliche und geistige Vorzüge) bezeichnet *ἀρετή* in der ‚Klage des Sophisten‘ Theogn. 699: „Für die grosse Masse der Menschen ist es die einzige *ἀρετή*, reich zu sein; alles andre ist nichts nütze, selbst wenn du die weise Besonnenheit des Rhadamanthys besässest, ververschlagner wärst als Sisyphus, ... auch wenn du Falsches zu sagen vermöchtest, das Wirklichem gleicht,[2] besitzend die treffliche Zunge des göttergleichen Nestor, auch wenn du schnellfüssiger wärst als die Harpyen“ ff. Vgl. auch Theogn. 971: „Was ist das für eine *ἀρετή* (Lob, Vorzug), im Wetttrinken den Preis zu erringen? Oft besiegt da auch der schlechte Mann den Tüchtigen.“[3] In beiden Stellen zeigt sich der dem Worte eigentümliche Doppelsinn, wonach es die vorzügliche Eigenschaft und den dadurch erlangten Ruhm bei den Menschen bezeichnet.[4] So auch Theogn. 903 ff., wo der Dichter von dem, der den Aufwand nach seinem Vermögen einzurichten weiss, sagt: *Κυδίστην ἀρετὴν τοῖς συνιεῖσιν ἔχει;* Xenophan. 1, 20, wo ermahnt wird, beim Gelage statt der Titanen- und Gigantenkämpfe vom *πόνος ἀμφ' ἀρετῆς* zu erzählen. Im Sinne von praktischer Tüchtigkeit oder sittlicher Grösse wird die *ἀρετή* bisweilen mit dem Besitz an Geld und Gut zusammen oder ihm gegenübergestellt; das erstere Phocyl. 6, man solle nach Lebensunterhalt streben, wenn man aber diesen erlangt hätte, nach *ἀρετή*; letztres Sol. 14 f. = Theogn. 317 f.: „Viele Schlechte sind reich, (viele) Gute sind arm, wir aber wollen

[1]) Vgl. auch Hesiod opp. et dies 286—292. Simon. Ceus fr. 41.

[2]) Könnte, verglichen mit Hesiod Theogn. 26, bedeuten: wenn du ein trefflicher epischer Dichter wärst; doch ist wohl überhaupt die Gabe anmutigen und fesselnden Erzählens gemeint, das auch dem Erdichteten den Schein des Wirklichen zu geben vermag.

[3]) Lob, Ruhm, Ehre bedeutet *ἀρ.* auch Tyrt. 9, 14 (s. 15 ff.), wenn die Lesart richtig ist.

[4]) S. darüber L. Schmidt, Ethik d. alt. Griech. I, 295.

Digitized by Google

von ihnen nicht den Reichtum um die ἀρετή eintauschen"; Theogn. 149: „Reichtum giebt ein Gott auch einem ganz schlechten Manne, wenigen aber folgt μοῖρα ἀρετῆς", Theogn. 865: „Vielen Nichtsnutzigen giebt ein Gott stattliches Vermögen, das weder ihm noch seinen Freunden nützt, da es nichtig ist: der grosse Ruhm der ἀρετή aber wird niemals verschwinden, denn ein Lanzenschwinger errettet Land und Stadt." In der einen von den beiden Stellen der Theognid., wo die ἀρετή mit σοφία verbunden wird (Theogn. 1074: κρεῖσσόν τοι σοφίη καὶ μεγάλης ἀρετῆς)[1] bezeichnet jene die Gediegenheit gegenüber der schlauen Gewandtheit, die sich allen Verhältnissen anzuschmiegen weiss.[2] Als Tugend im engeren Sinne, gleichbedeutend also mit sittlichem Wohlverhalten, erscheint ἀρετή besonders in zwei Theognisstellen, wo sie mit der Gerechtigkeit in Beziehung gesetzt wird; in v. 465: ἀμφ' ἀρετῇ τρίβευ καί σοι τὰ δίκαια φίλ' ἔστω, und in dem berühmten Verse, der wie ein philosophischer Lehrsatz klingt[3] und als Motto über Platos Gorgias oder Politeia gesetzt werden könnte (147): Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στι.[4]

Kriegerische Tüchtigkeit, Tapferkeit bezeichnet ἀρετή ausser in der schon oben angeführten Theognisstelle (865) namentlich bei Tyrtäus, s. 10, 12 ff. „Diese ἀρετή (nämlich: auszuhalten, wenn man das blutige Morden sieht, und im Nahkampfe nach dem Feinde zu zielen), dieser Kampfpreis ist der beste unter den Menschen und der schönste, den ein Jüngling davontragen kann." S. auch 10, 44 ff. Die Tapferkeit stellt Tyrtäus über jede andre ἀρετή (10, 1 ff.), über Schnellfüssigkeit (ποδῶν ἀρετή), Ringkunst, cyklopische Stärke, liebliche Gestalt, Reichtum, königliche Macht, beredten Mund. — Gewissermassen als Grundtugenden, die man sich aneignen muss, wenn man die (ganze) ἀρετή, ἥντε λαβεῖν χαλεπόν, besitzen will, werden in einem Distichon der Theognideen, das aus drei Aussprüchen der Sieben Weisen zusammengeflickt ist (335 f.) genannt: μηδὲν ἄγαν σπεύδειν und πάντων μέσ' ἄριστα. Die erstere Forderung kehrt in vollständigerer Fassung Theogn. 401 wieder und will die Beachtung des καιρός, der günstigen Gelegenheit, des rechten Zeitpunktes, einschärfen. Auf diesen zu achten ist bei den Griechen geradezu eine Forderung der Sittlichkeit,[5] etwa in dem Sinne, dass in solchen καιροί sich die Gunst der Götter offenbare, die man dankbar gebrauchen müsse und nicht leichtsinnig vorübergehn lassen dürfe; oder, dass für jedes Unternehmen ein bestimmter Zeitpunkt von den Göttern festgesetzt sei, in welchem allein es gelingen könne: diesen also müsse man zu erkennen suchen und ruhig abwarten; eigenwilliges Losstürmen nach einem Ziele dagegen führe zu Misserfolgen. In diesem Sinne[6] ist μηδὲν ἄγαν σπεύδειν wohl auch Theogn. 401 ff. zu verstehn.[7] Das πάντων μέσ' ἄριστα aber, das Lob der goldnen Mitte, (vgl. Theogn. 614) ist ja der Ausdruck für den bekanntesten und charakteristischsten Lebensgrundsatz der Griechen; Aristoteles hat auf diesen seine ganze Tugendlehre aufgebaut, indem er die Tugend definiert als die Mitte zwischen zwei Lastern, von denen eins aus dem Übermass, das andre aus dem Mangel hervor-

[1]) Nachdichtung von 215—218.

[2]) ‚Lebensweisheit' bedeutet σοφία Theogn. 564: Du musst dich neben den Wackern setzen, der alle σοφίη versteht, vgl. 789; sonst noch ‚Können', namentlich dichterisches: Th. 995. 792; für ‚wissenschaftliche Erkenntnis' braucht das Wort Xenophan. 2. In allen diesen Bedeutungen lässt sich die σοφία unter die ἀρεταί in des Wortes weitrer Bedeutung einreihen.

[3]) Er klingt freilich auch nur so, denn eine Theorie, dass die Tugend nur eine sei, wollte der Dichter schwerlich aufstellen. Ihm kommts darauf an, die hohe Bedeutung der Gerechtigkeit ins Licht zu rücken.

[4]) Aristot. Eth. Nic. V, 3 sagt von der Gerechtigkeit als dem Rechtverhalten im menschlichen Gemeinleben, sie sei kein Teil der Tugend, sondern die ganze Tugend. — In der Zusammenfassung aller Tugenden in der Gerechtigkeit offenbart sich die Verwandtschaft derselben mit der christlichen ἀγάπη, die auch ‚Gesetz und Propheten' in sich befasst. Nägelsbach nennt die δικαιοσύνη geradezu die griechische Nächstenliebe.

[5]) S. L. Schmidt l. l. II, 76 ff.

[6]) Vielleicht kann man das Wort des Predigers Salomos vergleichen (3, 1): Alles hat seine Zeit.

[7]) S. oben S. 4, Anm. 2.

Digitized by Google

gehe.[1] Als die *πείρατα μεγίστης ἀρετῆς* endlich, also als den Gipfel aller *ἀρετή*, bezeichnen die Theognid. (1177) den Zustand, dass man vom schimpflichen Thun nichts zu leiden hätte und sich nicht damit befasse: hier erscheint die Glück und Wohlbefinden bedeutende *ἀρετή* mit der die persönliche Rechtbeschaffenheit ausdrückenden zur Einheit verschmolzen. Von Tugenden werden sonst noch genannt die *εὐσέβεια* (Theogn. 1142 f), deren *γείτων* bei Crit. 2, 22 die *σωφροσύνη* heisst; ferner die *πίστις* (Theogn. 1137 f.), die *εὐεργεσία* (ib 547 f., 573 f.), und die *ἀλήθεια* (Mimn. 8). Häufiger als durch Substantive wird das tugendhafte Verhalten der Menschen adjektivisch bezeichnet. Insofern die Seele der Rechtschaffnen in einer normalen Verfassung ist, heissen sie sinnesgesund (*σώφρονες* ö. *σαόφρονες*): Theogn. 41 stehn die *ἀστοί* als *σαόφρονες* den Regierenden (*ἡγεμόνες*) gegenüber, von welchen gesagt wird, sie hätten sich entschlossen, *πολλὴν εἰς κακότητα πεσεῖν;* Theogn. 754 wird Kyrnos ermahnt, sich auf rechtmässige Weise Vermögen zu erwerben *σώφρονα θυμὸν ἔχων ἐκτὸς ἀτασθαλίης*. Der Sinn der Trefflichen ist ferner *ἄρτιος* (wohlgefügt, in gehörigem Stande, gesund; inhaltlich dem vorigen verwandt) Theogn. 154. 946, sowie *πιστός* (treu, zuverlässig) ib. 74, und *ἀγαθός* bez. *ἐσθλός* (von guter Beschaffenheit, s. weiter unten) ib. 1052. 1054. Ihre Handlungen sind gerade (ib. 1026: *τῶν ἀγαθῶν αἰεὶ πρήξιες ἰθύτεραι*), sie verschmähen also krumme Wege. Der sittlich Gute heisst *δίκαιος*, sofern er die göttlichen Rechtsordnungen (*θέμιστες*) beobachtet:[2] Theogn. 794, wo der *δίκαιος* dem gegenübergestellt wird, der gegen den Fremdling (s. 746. 378) oder Einheimischen frevelt, (ebenso heisst das Gute als das den göttlichen Gesetzen entsprechende Thun *τὰ δίκαια* Xenophan. 1, 15, Jo 1, 6, Hipparch. 1, Theogn. 385. 395 vgl. *δικαίως* ib. 753); er heisst *ἀγαθός* oder *ἐσθλός*, sofern er diejenigen Eigenschaften besitzt, durch die er den Freunden, den Mitbürgern, dem Gemeinwesen nützlich und von Segen ist[3] (so *ἀγαθός*: Theogn. 43. 148. 438 u. ö.; *τὸ ἀγαθόν* = das sittlich Gute ib. 1054. 1209; *ἐσθλός* ib. 1079; *τὸ ἐσθλόν* seltner in ethischem Sinne, z. B. Theogn. 652. 1050, häufiger, namentlich im Plural: Nutzbringendes, Heil, Glück: Theogn. 4. 289. 441); er wird *καλός* genannt, insofern der Anblick seines Thuns angenehm und erfreulich ist (Theogn. 1106; Tyrt. 8, 30; ebenso *καλόν, καλά* Tyrt. 8, 1, Theogn. 609. 683); *μέτριος* endlich als ein solcher, der das richtige Mass beobachtet (Theog. 615 s. v. 335 u. ob. S. 10). Mitunter wird auch der oder das sittlich Gute durch mehrere Adjektiva bezeichnet, weil eins nicht genügend schien, den Begriff voll auszudrücken: Theogn. 615: *παμπήδην ἀγαθὸν καὶ μέτριον ἄνδρα;* 652: *ἐσθλὰ μετ' ἀνθρώπων καὶ κάλ' ἐπιστάμενον.*

Ist die sittliche Tüchtigkeit ein unverlierbarer Besitz? Man könnte meinen, Solon habe sie dafür angesehn, wenn er sie (14, 3) *ἔμπεδον αἰεί* nennt, auch scheint diese Anschauung den Versen des Theognis zu Grunde zu liegen, in welchen *ἀγαθός* und *ἐσθλός* zugleich vom Adel der Geburt und des Geistes gebraucht sind. Indessen stellt Solon a. a. O. doch nur die Tugend als festen Besitz dem vergänglichen des Reichtums gegenüber, will also doch nur sagen, dass niemand sie dem Besitzer entreissen, aber nicht, dass dieser selbst sich nicht ihrer entäussern könne. Dass aber Theognis ein Verlieren der Tugend für möglich hält, sieht man aus dem harten Tadel, den er über die Adligen ausspricht (41. 185), sowie aus der Warnung an Kyrnos, sich nicht zu den Gemeinen zu gesellen, da er sonst auch *τὸν ἐόντα νόον* verlieren werde (35). Vgl. auch ib. 665: *καὶ σώφρων ἥμαρτε* und 577: *ῥήιον ἐξ ἀγαθοῦ θεῖναι κακὸν ἢ 'κ κακοῦ ἐσθλόν*, wo freilich zweifelhaft ist, ob *ἀγαθ.* (*ἐσθλ.*) und *κακ.* maskulinisch oder neutrisch zu fassen sind.

[1]) Arist. Eth. Nic. II, 6.

[2]) Also = fromm; wie denn Theogn. 145—147 (falls 143—150 ein geschlossnes Ganzes bilden) die Begriffe fromm und gerecht einander korrespondieren. Vgl. dieselbe Bedeutung von *δίκαιος* in mehreren neutestamentlichen Stellen z. B. Luc. 18, 9.

[3]) Daher bei Tyrt. Bezeichnung des Tapfern, 8, 2; derselbe Gedanke mag zu Grunde liegen, wenn öfters im Theognisbuch und einige Male bei Solon (s. 30. 31, 9) die Adligen *ἀγαθοί* oder *ἐσθλοί* heissen.

Digitized by Google

3. Kapitel.

Die sittliche Verfehlung, ihre Ursachen und Folgen.

Wurde es am Ende des ersten Kapitels als die Ansicht unsrer Dichter ausgesprochen, dass wenige tugendhaft seien und die Tugend schwer zu erreichen sei, am Ende des zweiten aber, dass man der Tugend auch verlustig gehn könne, so liegt in diesen Anschauungen schon die Überzeugung von der sittlichen Unvollkommenheit der Menschen und damit der menschlichen Natur eingeschlossen. Wie die Menschen überhaupt hinfällige, schwache Geschöpfe sind,[1] so auch in Bezug auf das sittliche Handeln. Sind sie doch in ihrem Denken (und darum auch in ihrem Thun) abhängig von den äusseren Umständen, welche die Götter ihnen senden, und von den Beschäftigungen, welche sie treiben, Archil. 66. 67: *Τοῖος ἀνθρώποισι θυμός .... Γίγνεται θνητοῖσ', ὁκοίην Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγῃ, Καὶ φρονεῦσι τοῖ', ὁκοίοισ' ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν.*[2] So finden wir es öfters ausgesprochen, dass Verfehlungen allen gemeinsam sind: Sem. Am. 4: *πάμπαν δ' ἄμωμος οὔτις οὐδ' ἀκήριος*; Theogn. 327 f.: *Ἁμαρτωλαὶ γὰρ (ἅμ') ἀνθρώποισιν ἕπονται Θνητοῖς, Κύρνε· θεοὶ δ' οὐκ ἐθέλουσι φέρειν;*[3] ib. 1183: „Keinen erblicken die Strahlen der Sonne, dem nicht Tadel anhaftet"; ib. 615: „Es giebt keinen vollkommen guten und massvollen Mann". Der Gedanke einer allgemeinen moralischen Mangelhaftigkeit des genus humanum liegt auch dem leichtfertigen Trost des Archil. zu Grunde (70): *Ἤμβλακον, καί πού τιν' ἄλλον ἥδ' ἄτη κιχήσατο.*

Keine Ausnahme von dieser Regel will der konstatieren, der in den Theognideen (416 ff.) sich seiner Treue in der Freundschaft rühmt: „Ich vermag keinen so treuen Freund zu finden, wie ich bin, der ohne Falsch ist; ich lasse mich auf dem Prüfstein reiben wie das echte Gold neben dem unechten: aber Trefflichkeit wohnt bei uns;" und auch ib. v. 447 ff. („wenn du mich waschen willst, wird rein stets vom Haupte das Wasser fliessen, und in allen Stücken wirst du mich finden wie geläutertes Gold, an dessen Fläche kein Rost haftet") will der Sprecher sich gewiss nicht im Ernste absolute Vollkommenheit beilegen, sondern nur die Lauterkeit seiner Gesinnung und Handlungsweise affektvoll beteuern: in beiden Stellen hat das Pathos den hyperbolischen Ausdruck erzeugt.

---

[1]) *δειλοὶ βροτοί* bei Homer, in diesem Sinne auch Theogn. 837, dagegen nicht als epith. orn., sondern als Bezeichnung der Schlechten gebraucht ib. 281.

[2]) Vgl. Hom. Od. 18, 136: *τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, Οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.* — Ob Arch. 66. 67, 3 richtig überliefert ist, ist doch zweifelhaft. Denn in der Gestalt, in der wir diesen Vers haben (s. ob.), würde er bei Ps.-Plat. Eryx. 397 E das Gegenteil von dem beweisen, was Prodicus dort will. Dieser führt ihn nämlich zum Beleg für seine Meinung an, dass es ganz auf den Menschen, der die Dinge braucht, ankommt, ob sie für ihn ein Gut oder ein Übel seien; er macht also die Dinge von dem Verhalten der Menschen abhängig, während unser Vers gerade umgekehrt das Verhalten der Menschen von den Dingen abhängig sein lässt. Liebel (Archil. reliq.² S. 131) ändert *ὁκοῖοι*, so dass der Sinn ist: Wie die Menschen sind, welche *ἐγκυρέωσιν ἔργμασι*, so ist auch das, was sie denken (*φρονεῦσι τοῖ' = τοῖά ἐστι καὶ τὰ ἔργα ἃ φρονεῦσιν*). Das ergiebt freilich eine harte Konstruktion, und wird auch der Meinung des Prodicus nicht völlig gerecht. Hemsterh.: *ἔργματα*. Sinn: für Verständige sind die *ἔργματα*, auf welche sie stossen, dementsprechende (= dem *φρονεῖν* entsprechende).

[3]) Der Sinn der Stelle ist noch nicht genügend aufgeklärt. Welcker l. l. S. 106 erklärt *φέρειν*: Die Götter tragen die Verfehlungen der Menschen nicht, sondern bestrafen sie, wir aber müssen sie tragen. Luc. l. l. S. 14 vermutet, dass hinter 328 ein Distichon ausgefallen und *φέρειν* späteres Einschiebsel sei, um den Gedanken von v. 328 zu vervollständigen; der Gedanke der verlornen Verse sei entweder: Die Götter allein pflegen keine Sünde zu begehn, oder: Die Götter wollen nicht alle Sünden der Menschen strafen. Nach Luc. sind im echten Theognisbuch auf v. 323—328 die Verse 897—900 gefolgt.

Digitized by Google

Sind die Götter frei von Fehl? Der oben angeführte Vers der Theognid. (328) würde diese Frage bejahen, wenn die Deutung: Die Götter wollen sie (die Verfehlungen) nicht tragen = nicht thun, zulässig wäre; zu verneinen scheinen sie die Stellen des Theognisbuchs, in denen Zweifel an der Gerechtigkeit des Zeus laut werden (373. 743. s. 1. Kap. S. 3 f.).

Fragen wir nun nach der psychologischen Wurzel der Verfehlung, so offenbart sie sich als eine verkehrte Richtung des *νοῦς* (bisweilen dafür *φρένες*), sie hat also — wie auch sonst nach griechischer Vorstellung — ihren Ursprung im Verstand, nicht im Willen.[1] Bei wem der Verstand nicht stärker ist als das leidenschaftliche Empfinden (*θυμός*), der befindet sich immer *ἐν ἄταις* und *ἀμπλακίαις* (Theogn. 631 f.); folgt Reichtum einem Mann, der nicht *νόον ἄρτιον* hat, so erzeugt der *κόρος* die *ὕβρις* (Sol. 4, 4); der *νοῦς* ist es, der sich hier zur *σωφροσύνη*, dort zur *ὕβρις* wendet (Theogn. 379), die Armut macht den *νόος* zu allem fähig (ib. 223); auf verkehrte Wege kommt der *νόος* besonders durch den Mangel an ruhiger Überlegung (ib. 1053); Archilochos fragt den Lycambes, nachdem ihm dieser sein Wort gebrochen: *τίς σὰς παρήειρε φρένας;* (Archil. 85, 2); von der Armut wird in den Theognideen geklagt, sie sei *βλάπτουσ' ἐν στήθεσσι φρένας* (388. vgl. 223); in ihrem Unverstande (*ἀφραδίῃσιν*) wollen, wie Solon sagt, seine Mitbürger die Stadt zu Grunde richten (2, 5). Im Theognisbuche steht einmal neben *νοῦς* noch *θυμός* (1053: *τῶν γὰρ μαινομένων πέτεται θυμός τε νόος τε*), ein andermal steht dieses für jenes (386: *ἥτ' ἀνδρὸς παράγει θυμὸν ἐς ἀμπλακίην*). Wie nach Theogn. 396 dessen *νόος δίκαια φρονεῖ, οὗτε περ αἰεὶ Ἰθεῖα γνώμη στήθεσιν ἐμπεφύῃ*, so führt der Dichter von v. 407 die Verfehlung seines liebsten Freundes darauf zurück, dass es ihm an der rechten Einsicht gemangelt hat (*γνώμης οὐκ ἀγαθῆς ἔτυχες*), und v. 1222 heisst es, dass Verstösse in der Rede dann zu entstehn pflegten, wenn die Einsicht in Verwirrung gerate.

Aus mehreren der angeführten Stellen ist schon ersichtlich geworden, wie man sich die Verirrung des *νοῦς* zu stande gekommen dachte. Die Abweichung vom Guten entsteht in der Hauptsache durch Verführung von aussen her. Nicht durchaus böse, heisst es Theogn. 305 f. sind die Bösen geboren, sondern durch Freundschaft mit den Schlechten lernten sie *ἔργα τε δειλὰ καὶ ἔπη δύσφημα καὶ ὕβριν*. Zum Bösen verleitet also die schlechte Gesellschaft. Das Thema: *φθείρουσιν ἤθη χρήσθ' ὁμιλίαι κακαί* wird in der Theognissammlung mehrfach variiert. „Durch den Umgang mit den Schlechten" (den weil Niedriggebornen auch Niedriggesinnten), ruft Theognis seinem Kyrnos zu (35), „wirst du auch die Einsicht, die du noch besitzt, verlieren";[2] vgl. ib. 1169: „Aus schlechter Gesellschaft entspringt Schlechtes, das wirst auch du selbst wohl erkennen, da du an den grossen Unsterblichen gefrevelt hast."

Die Unsterblichen selbst aber treten uns im Theognisbuch als verführende Mächte entgegen. Während es vom Gott der Christen bei Jacobus (1, 13) heisst: *πειράζει οὐδένα,* lässt nach Theogn. 151 f. die Gottheit die *ὕβρις* als vornehmstes (*πρῶτον*) Übel dem Manne folgen, dessen Stätte sie auszutilgen gedenkt.[3] Sie verlockt ihn aber zur *ὕβρις* (wenn wir die Verse 153 f. = Sol. 5 mit v. 151 f. verbinden und diese durch jene auslegen dürfen), indem sie dem Schlechten und dem, welchem kein gesunder Sinn inne wohnt, Reichtum folgen und so durch den *κόρος* die *ὕβρις* erzeugt werden lässt. Darnach und nach Theogn. 731 („dass es doch den Göttern gefiele, dass die Frevler Wohlgefallen an der *ὕβρις* fänden") ist also die von der Gottheit ausgehende Versuchung als kein reiner Willkürakt, sondern als strafende Vergeltung zu fassen

---

[1]) Zwischen welchen beiden der Grieche freilich die Grenze nicht scharf zu ziehen pflegte, s. das S. 7 f. über den Gebrauch von *νοῦς* Bemerkte, sowie Leop. Schmidt l. l. I S. 157.

[2]) s. Sprü. Sal. 13, 20: „Gehe mit Weisen um, so wirst du weise, wer es aber mit den Thoren hält, dem ergehts übel."

[3]) Vgl. Aeschyl. fr. Niob. 151: *θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς, ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ.*

Digitized by Google

(s. Sol. 12, 75). Die *ἄτη*, mit der bei Homer[1] die Bethörung durch die Gottheit bezeichnet wird, bedeutet in unsren Dichtungen teils Verlust, Schaden (Theogn. 103. 119., Sol. 12, 68, wo ihr *συντυχίη ἀγαθή* gegenüber gestellt wird), teils Unheil, Verderben (Sol. 2, 36), teils Strafe für unrechtes Thun (Sol. 12, 13); oder es bezeichnet die Bethörung samt dem aus ihr erwachsenden Schaden (Sol. 12, 75 f. = Theogn. 231 f.), auch die Verfehlung allein (Archil. 70; ebenso das Adjekt. *ἄτηρος* Theogn. 433, wo die *ἄτηραι φρένες* parallel mit *κακότης* stehn; und Theogn. 631, wo jedoch darunter auch das ganze Verderben der Bethörung, die Verfehlung und das aus ihr folgende Unheil, verstanden werden kann). Als schlimme Lehrmeisterin des Unrechtthuns verwünschen die Theognideen die Armut, 649—652: „O schmähliche Armut, wie schändest du, mir auf den Schultern liegend, mir Leib und Geist: gegen meinen Willen lehrst du mich gewaltsam Schändliches und Gemeines, der ich mich auf Treffliches und Schönes unter den Menschen verstehe.“ Sie verleitet, heisst es 386 f., das Herz des Menschen zum Vergehn, verwirrt den Verstand in der Brust durch drückende Not, und auch widerwillig gewinnt man es über sich, vieles Schändliche zu ertragen, der Not nachgebend, die vieles Böse lehrt: Lügen, Täuschungen und verderblichen Streit.“ Sie macht den Sinn zu allem fähig, unter ihrem Zwange vergisst der Adlige seiner Würde und freit die Tochter des Gemeinen (Theogn. 193—196). Aber auch der Reichtum wirkt sittlich gefährdend. Er führt zur Habsucht: „Die am meisten besitzen, mühen sich mit doppeltem Eifer“ (Sol. 12, 71), denn „an Reichtum kann man das Herz nie übersättigen“. (Theogn. 1157 vgl. 694): die Habsucht aber (das *χρήμασι πείθεσθαι*) ist die Mutter alles schändlichen und schmachvollen Beginnens[2] (Sol. 2, 6, Theogn. 46. 189). Der Reichtum erzeugt ferner den *κόρος*, das Gefühl satten Stolzes, aus welchem wiederum die *ὕβρις* entspringt (Sol. 4. 5., Theogn. 153. 1173). Der Begriff der Hybris liesse sich etwa so fassen, dass darin zum Ausdruck kämen zuerst das Gefühl stolzer Sicherheit, als ob man nun nichts von dem erfahren würde, was sonst Ungünstiges die Sterblichen zu treffen pflegt; zum andern ein Sicherheben über die Schranken, die sittliche und gesetzliche Ordnung den Menschen gezogen haben, in Gedanken sowie in rücksichtslosem und gewaltthätigem Thun (s. Sol. 2, 5. 14); endlich ein Sinn, der, menschlicher Beschränktheit vergessend, sich solcher Dinge vermisst, die nur den Göttern zukommen. In letztrem Sinne wird in den Theognideen (159—160. 659 f.)[3] Kyrnos gewarnt: „Sprich niemals ein vermessenes Wort, da keiner weiss, was die Nacht und der Tag einem Menschen bringen wird. Nicht darf man so schwören: Dies und jenes wird nie sein, denn die Götter zürnen darum, bei welchen die Entscheidung liegt.“ (Also soll der Mensch sich nicht anmassen, eine solche Entscheidung zu fällen.)

Leichtfertig macht den Sinn auch Jugendkraft und Jugendblüte (Theogn. 630), Sklavenlos verleiht niedere Sinnesart (Theogn. 529: „Auch nicht einen Freund .... habe ich verraten, und nicht ist in meiner Seele etwas Sklavisches“, vgl. 535). Auch der Wein wirkt bethörend, wenn man bei seinem Genusse das *μηδὲν ἄγαν* nicht beachtet (Theogn. 498. 479 f.: „Wer das Mass beim Trinken überschreitet, ist nicht mehr seiner Zunge noch seines Verstandes mächtig, er redet Verkehrtes, was Nüchternen schändlich dünkt, und schämt sich keiner That, wenn er trunken ist“; vgl. Archil. 75).

Was für Vergehungen bei den einzelnen Dichtern genannt und gerügt werden, erklärt sich zum Teil aus ihren persönlichen Erlebnissen, sowie aus der politischen oder socialen Zeitlage. Auf Rechnung dieser Umstände ist es zu setzen, wenn Callinus die energielose Un-

[1]) Z. B. Il. 19, 86 ff., wo Agamemn. sagt: *ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι, Ἀλλὰ Ζεὺς καὶ μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς, Οἵ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην.*

[2]) S. 1. Timoth. 6, 10: *ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστιν ἡ φιλαργυρία.*

[3]) Diese beiden Versgruppen fassen wir mit Luc. l. l. als ursprünglich zusammengehörig.

Digitized by Google

thätigkeit bei drohender Kriegsgefahr tadelt (1, vgl. auch Theogn. 825), Tyrtäus die feige Flucht (8, s. Theogn. 889 f.); wenn Solon über die nimmersatte Habgier der Herrschenden zürnt, die sogar vom Raub am Heiligen nicht zurückschreckt (2, 7—12). Am eignen Leibe hatte Archilochos die Schändlichkeit meineidigen Wortbruchs empfunden (s. 85. 86, vgl. 81—84; vom Meineid und zwar als dem Mittel, eine geliehene Schuld abzuleugnen, ist auch Theogn. 1195 die Rede,[1] vgl. auch ib. 399 φεύγειν ὀλεσήνορας ὅρκους), Theognis (oder wer sonst jene Verse gedichtet hat) die des Freundesverrats (813) und des Undanks (105 ff. vgl. 955). Auf persönliche Lebenserfahrung dürfen wir es auch wohl zurückführen, wenn Euenos die Verderblichkeit des Jähzorns hervorhebt (5: „Oft hat der Zorn den verborgnen Charakter der Menschen enthüllt, viel schlimmer ist er als Wahnsinn", vgl. Theogn. 1224), wenn Solon den Dünkel und die Einbildung der Menschen rügt (12, 33: „Die Sterblichen haben ein jeder von sich eine gewaltig hohe Meinung, ehe sie ein Leid getroffen hat, nähren sie sich mit eitlen Hoffnungen"; vgl. Theogn. 159: „Wer glaubt, dass der Nächste nichts verstehe, sondern, dass er allein allerlei Praktiken wisse, ist ein Thor und hat am gesunden Verstande Schaden genommen"), und wenn in den Theognideen über Falschheit und Heuchelei geklagt wird (87—94. 117 ff. 965). Die selbstsüchtige Lüge wird in den Theognid. als unsittlich verurteilt (607: „Anfangs ist bei der Lüge ein kleiner Genuss: am Ende aber wird sie beides, ein schimpflicher und übler Gewinn; und nicht ists schön, wem sich die Lüge gesellt und zuerst von den Lippen kommt").

Suchen wir nun die Bezeichnungen unsrer Dichter für die sittliche Verfehlung und das sittlich Böse, soweit sie noch nicht zur Sprache gekommen sind,[2] zusammenzustellen. Als Verfehlen des rechten Wegs, als Abirren von demselben heisst das widersittliche Handeln ἁμαρτάνειν (Theogn. 407. 665) oder ἀμβλακεῖν (Archil. 70), substant. ἁμαρτωλή (Theogn. 325. 1280. 1281) oder ἀμπλακίη (ib. 204. 386 u. ö.), als Überschreitung der durch die sittlichen Gebote gezognen Grenzen wird es ὑπερβασίη (ib. 745) oder ὑπέρβασις (ib 1247) genannt. Als einer, der sich bei seinem Thun über göttliche Gesetze und Rechte frech hinwegsetzt, heisst der Fehlende ἄδικος (Theogn. 749. 1147 ff.; vom νόος Sol. 2, 7; von den ἔργματα Sol. 2, 11, Theogn. 29. 280; in demselben Sinne steht ἀδίκως Sol. 3, 6. 12, 7, Theogn. 146. 199), oder ἀσεβής (1180); einen ähnlichen Sinn drückt λεωργός aus (Archil. 84 λεωργὰ ἔργα Gegensatz zu θεμιστὰ ἔ.). Als Bethörter heisst der sich Vergehende ἄφρων (z. B. Theogn. 1069, ἀφροσύνη Sol. 12, 70) und νήπιος (Theogn. 403, dort gegenübergestellt dem σώφρων); als der, welcher in der Bethörung Frevel verübt, ἀτάσθαλος (von ἄτη) (ib. 749; ἀτασθαλίη 736. 754. 1234). Wer aus falschem, treulosem Herzen heraus frevelt, heisst ἀλιτρός (Sem. Am. 7, 7 vom verschlagnen Fuchse gebraucht; Sol. 12, 27 vom θυμός, Theogn. 377 vom Mann; als Subst. ib. 731, vom Eid ib. 745), sein Thun ἀλιταίνειν (ib. 144. 1170); in ähnlicher Bedeutung stehen δόλιος (ib. 122) ψυδρός (ib. 122) und κίβδηλος (eigentlich unecht, ib. 117. 119. 123; 965 steht es zusammen mit ἐπίκλοπος tückisch; vgl. δολοπλόκιαι 226). Als nichtig und darum verächtlich wird der schlecht Handelnde oder sein Thun mit μάταιος (ib. 507. 1025) bezeichnet; insofern er für andre nichts nütze ist, mit ἄχρηστος (ib. 865). Vielleicht liegt letztre Bedeutung auch in der Bezeichnung κακός, wie denn öfters in den Theogn. und einmal bei Sol. (30. 31) die Plebejer κακοί heissen als minderwertige Glieder des Staatskörpers. Letztrer Ausdruck dient vielleicht auch noch dazu, den sittlich Schlechten als einen im Grunde unglücklichen Menschen zu bezeichnen[3] (κακά in den Theogn. sehr häufig = Unglück z. B. 289. 320. 342. 593. 1121, bisweilen wird auch κακότης so gebraucht: ib. 1025, häufiger heisst es Bosheit ib. 42. 433 wie κακίη 321); denselben

[1]) Vgl. die Erzählung von Glaucus bei Herod. VI, 86.

[2]) Wie ἄτη und ὕβρις (s. S. 14).

[3]) In dieser Bedeutung allein, also nie im sittlichen Sinne, wird in unsern Fragmenten πονηρός gebraucht: Sol. 13, 7, Theogn. 274.

Digitized by Google

Nebensinn drücken ὀιζυρός (65) und δειλός (ib. 281. 1152), letztres in den Theognid. ebenfalls Benennung der Nicht-Adligen aus. Gegenüber der ἰθεῖα γνώμη, die den Gerechten eingepflanzt ist, (ib. 395 f.) haben die Ungerechten einen λόγος σκολιός (ib. 1147). Als Ungeschicktes, „was weder Hand noch Fuss hat", wird das Schlechte ἀπάλαμνος benannt (ib. 241. 481); als solcher, dem nicht zu trauen ist, heisst der schlecht Handelnde ἄπιστος (ib. 601). Die äussre Erscheinung des widersittlichen Thuns bezeichnet αἰσχρός (Crit. 2, 9, Tyrt. 8, 16 u. ö., Theogn. 29. 86 u. ö.); die Erregung, die sich dessen bemächtigt, der Zuschauer des Vergehens wird, sowie seinen Wunsch, dasselbe zu hindern, spiegelt sich in σχέτλιος (ib. 733).

Ist die sittliche Verkehrtheit heilbar? Ist sie eine Bethörung des Verstandes, eine Verwirrung der Einsicht, so könnte Belehrung und Warnung bewirken, den Verstand zur rechten Einsicht zurückzuführen. In der That wären ohne diesen Hintergrund die Mahnungen eines Callinus, Solon, Theognis ganz zwecklos. Wenn dennoch Theogn. 429 ff. (angeführt auf S. 5) erklärt, dass man aus dem Unverständigen keinen Verständigen, noch aus dem Schlechten einen Guten machen könne, dass Bosheit und Verblendung nicht zu heilen seien, so ist das entweder der Ausfluss eigner schlimmer Lebenserfahrung, oder er meint einen Grad von Unverstand und Bosheit, wo alles Reden und Ermahnen wirkungslos bleibt.[1]

Die Reaktion der Götter gegen frevles Thun offenbart sich nur als Strafe, und zwar als eine solche, deren Zweck nicht Besserung des Übelthäters, sondern Sühnung der verletzten göttlichen Weltordnung und Abschreckung andrer von gleichem Thun ist. In diesem Sinne strafen sie unehrliche Mittel des Gelderwerbs (Sol. 12, 7, Theogn. 198 ff. 397), Verletzung der Pietät gegen die Eltern (ib. 821 f.), sowie gegen Schutzflehende und Gastfreunde (ib. 143 f.), Meineid (ib. 200. 399). Besondern Unwillen erregt ihnen die ὕβρις, ihretwegen haben sie grosse Städte dem Verderben geweiht (ib. 603 f. 1103 f.); vom κόρος, dem Vater der ὕβρις, sagen die Theogn., er habe viel mehr Menschen zu Grunde gerichtet als der Hunger (ib. 605), und von κόρος und ὕβρις, alles Unheil erwachse aus ihnen (1173).

Was für Strafen aber verhängen die Götter? Städte, in denen die Hybris herrscht, gehen zu Grunde, d. h. kommen in die Gewalt ihrer Feinde, oder, nachdem sich ihre Bewohner im Bürgerkriege zerfleischt haben, geraten sie in Knechtschaft durch einen Tyrannen (vgl. Sol. 2, 17 ff., Theogn. 39—52); das unrechtmässig erworbene Geld zerrinnt (Sol. 12, 11); wer seine alten Eltern nicht ehrt, dessen Besitz wird gering (Theogn. 822). Bisweilen folgt die Strafe dem Unrecht auf dem Fusse (Sol. 12, 29), aber nicht immer, denn Zeus ergrimmt nicht jähzornig wie ein Mensch (Sol. 12, 25), jedoch nicht auf immer bleibt ihm verborgen, wer frevlen Sinn hat und plötzlich (also ehe der Frevler es sich versieht), braust die Vergeltung herein wie ein Frühlingssturm (Sol. 12, 17 ff.). Trifft den Übelthäter die Strafe der Götter nicht selbst, so büssen sie seine Kinder (Sol. 12, 30, Theogn. 205 ff.). Gegen dieses uralte, sittliche Weltgesetz, dass die Söhne die Sünden der Väter tragen müssen, wird im Namen der Gerechtigkeit Einspruch erhoben in den Theogn. 731 ff.: .... „Möchte doch den Göttern .... dies lieb sein, dass wer .... entsetzenerweckende Thaten vollbringt, selbst den Frevel büsse, dass aber nicht nachher die Frevelthaten des Vaters den Kindern zum Unheil werden. Die Kinder eines ungerechten Vaters aber, welche ... Gerechtes ... vollbringen ..., möchten nicht für die Übertretung der Väter büssen"): ein Protest, mit dem sich das Wort des Propheten Hesekiel (18, 1 ff. v. 20 ff.) vergleichen lässt, ein Sohn solle nicht die Schuld des Vaters mittragen (5. Mos. 20, 5).

Wir haben bisher gesehn, was unsern Dichtern sittlich gut und böse erschien; wir suchen nunmehr festzustellen, was ihnen im Leben ein Gut oder ein Übel zu sein dünkte.

[1]) Vgl. die Warnung in den Sprüch. Salom. 9, 7—8, an den Narren Ermahnungen zu verschwenden.

Digitized by Google

4. Kapitel.

Lebensgüter und Lebensübel.

Fragen wir unsre Dichter nach dem vollkommensten Gute und damit nach dem höchsten Lebenszwecke, so erhalten wir hier Antworten, die einen hohen, idealen Sinn, dort solche, welche gemütlichen Leichtsinn oder nackte Sinnlichkeit offenbaren. Über das, was jedem Griechen als der beneidenswerteste Besitz erschien, den Siegespreis in den olympischen Spielen, stellt Xenophanes, der Philosoph unter den Elegikern, die Weisheit, d. h. die wissenschaftliche, philosophische Erkenntnis (2); Tyrtäus preist als das Höchste die Tapferkeit mit deutlicher Beziehung auf den Siegespreis bei Wettkämpfen (10, 1 ff. 13: *ἥδ' ἀρετή, τόδ' ἄεθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον* ff.); dagegen spricht Mimnermus dem Leben allen Wert ab, das der Liebesfreuden entbehren müsse (1, 1: „Was ist das Leben, was giebts für eine Freude ohne die goldne Aphrodite? Sterben möchte ich, wenn solches mir nicht mehr obläge, verschwiegener Liebesgenuss, schmeichelnde Gaben und Lager“.). Widerwärtiger als diese elegische Verherrlichung des Liebesgenusses wirkt, was wir Theogn. 1063—1068 vernehmen: „In der Jugend ists vergönnt, mit Altersgenossen zu schlafen, der Liebe pflegend, mit Flötenbegleitung zu singen, nichts Schöneres giebt es als dies für Männer und für Frauen. Was frage ich nach Reichtum und Achtung (*αἰδώς*)? Über alles geht Ergötzung und Heiterkeit.“ Heiteren Lebensgenuss im Verein mit idealen geistigen Gütern begehrt der Dichter von Theogn. 789—92: „Niemals möge ich lebhafter um etwas Sorge tragen als um *ἀρετή* und *σοφία,* aber in deren stetem Besitz möge ich mich ergötzen an Harfenklang, Tanz und Gesang und unter den Guten einen wackren Sinn haben“ (vgl. z. d. Schluss Jo 1, 15); verwandt damit ist das Lebensideal des Critias (3), der sich den Reichtum der Skopaden, die hohe Gesinnung des Cimon und die Siege des Lacedämoniers Arcesilas wünscht. Die mit Tugend verbundne Schönheit erscheint Theogn. 933 ff.[1] als das nur wenigen beschiedne beseligende Lebensideal; ebenda v. 255 f.[2] werden Gerechtigkeit, Gesundheit und Erfüllung der Wünsche als des Lebens Krone gepriesen. Reich zu sein und ein Freund der unsterblichen Götter begehrt als das Höchste der Sprecher in Theogn. 653, ib. 1119 wird damit verbunden der Wunsch nach blühender Jugend und Leidenslosigkeit; vgl. auch ib. 1153. Reichtum erscheint auch dem Solon als begehrenswert, nur dürfe er nicht auf unredlichem Wege erworben sein; neben diesem erbittet er sich von den Göttern immer guten Ruf bei allen Menschen, sowie das rechte Verhältnis zu Freunden und Feinden: jenen möchte er süss und ein Gegenstand der Verehrung, diesen bitter und schrecklich sein (Sol. 12, 1 ff.). Sonst wird ein Leben in mittleren Verhältnissen als das vollkommenste Glück gerühmt: „Das beste ist, dass du weder zu reich an Besitz bist, noch in grosse Dürftigkeit geratest“, heisst es Theogn. 559,[3] oder ib. 1155 (offenbar als Entgegnung auf 1153 f. gedacht): „Ich strebe nicht darnach, reich zu sein, noch bitte ich darum, sondern mir sei es vergönnt, zu leben von wenigem, ohne Leiden und Unheil zu haben.“ Jedenfalls besser: wenig und fromm, als reich durch unehrlichen Erwerb (Theogn. 145, vgl. Sol. 12, 7). Spöttisch sieht Solon herab auf das heisse Begehren der Menschen nach der höchsten Macht im Staate, als nach dem Inbegriffe alles Erdenglückes, während er selbst sie verschmäht hatte: „Ich wollte“, lässt er jene sagen (29, 5 ff.), die ob seines Verzichts auf die Tyrannis verwundert den Kopf schütteln, „wenn ich auch nur einen Tag Alleinherrscher gewesen wäre, mich lebendig schinden und mein Geschlecht ausrotten lassen“. Wenn Archil. (19) den Zimmermann Charon seinen frohen

[1]) Eine Nach- und Umdichtung von Tyrt. 10. 37—42; der Dichter hat nur den Tyrtäusversen einen andern Kopf aufgesetzt.

[2]) Nach Arist. Eth. Nic. 1, 9 Inschrift des Apollotempels zu Delos.

[3]) Bei der Lesart *λῷστα* (Sitzler) statt *ὥστε* (Bergk, Hiller-Crus.).

Digitized by Google

genügsamen Sinn, der frei von Habsucht und Herrschsucht, Neid und Furcht *nicht* kennt, rühmen lässt, so will er offenbar sagen, dass in diesem das Geheimnis glücklich zu leben, beruhe. An das vorhin erwähnte Gebet Solons klingt es an, wenn es der Dichter von Theogn. 337 als unerlässlich zum wahren Lebensglücke rechnet, die rechte Vergeltung an Freund und Feind üben zu können: „Zeus gebe mir Vergeltung an meinen Freunden, die mich lieben, und an den Feinden, die mir übermächtig waren;[1] dann würde ich mich rühmen, unter den Menschen ein Gott zu sein, wenn mich, nachdem ich Vergeltung geübt, der Tod trifft.“ An den Wunsch endlich, ohne Sorgen und Übel sein Leben hinbringen zu können, klingt noch an, was jemand Theogn. 1013 ff., wohl aus den trüben Erfahrungen eines an Kämpfen und Enttäuschungen reichen Lebens heraus als sein Lebensideal verkündigt: „Selig und glücklich ist, wer, ohne Kämpfe durchgemacht zu haben, in den Hades hinab steigt, ehe er vor seinen Feinden gebebt und aus Not gefehlt und der Freunde Sinn erprobt hat.“

Ist das Leben selbst ein Gut oder ein Übel? Wo das menschliche Dasein *als* Übungsfeld für die *ἀρετή* erscheint, auf dem der Tapfre Sieg und Ruhm gewinnen, der Staatsmann sein Wissen und seine Energie zur Beglückung seiner Mitbürger entfalten kann, oder wo die Lebensgenüsse, edlere oder sinnliche, mehr in den Vordergrund des Bewusstseins treten, da ist das iuvat vivere, der kräftige ‚Wille zum Leben‘, vorherrschend, und dieser geht durch einen guten Teil unsrer Poesie. Die Leiden und Übel des Lebens werden dabei nicht vergessen, aber man tröstet sich dann damit, dass auf böse Tage wieder gute folgen. Wo dagegen die Nichtigkeit und Eitelkeit des menschlichen Thuns sich dem Gemüt aufdrängt und der Blick des Beschauers an den Nachtseiten des Daseins haften bleibt, da vernehmen wir trübe Klagen über das Elend dieses Lebens und den Wunsch, es nimmer gekannt zu haben. So bei Solon (13): „Auch glücklich ist kein Sterblicher, sondern mühselig (*πονηροί*) sind alle, auf welche die Sonne herabblickt“, und ähnlich in den Theognid. (167 f.): „Der eine hat dies, der andre jenes Übel, in Wahrheit aber ist niemand von all den Menschen glücklich, auf die die Sonne herabschaut.“ Aesop versichert: „Ohne den Tod kann man dir, o Leben, nicht entfliehn; tausendfach sind deine Leiden, weder ihnen zu entgehn ist leicht, noch sie zu ertragen. Lieblich ist, was von Natur schön ist: Erde, Meer, Sterne, Mond- und Sonnenkreise: alles andre aber sind Schrecken und Leiden, und wenn einem etwas Gutes widerfährt, empfängt er die Vergeltung dafür.“ Das zahlreiche Heer der Leiden hebt auch Semon. Am. hervor (1, 10 ff.): nachdem er geschildert hat, wie der Menschen Pläne und Hoffnungen scheitern, den einen das unerwünschte Alter erreiche, ehe er ans Ziel seiner Wünsche gekommen sei, andre traurige Krankheiten, wieder andre der Krieg verderbe; hier welche im Meere ertränken, dort gar selbst Hand an sich legten, fährt er fort: „So ist nichts ohne Leiden, sondern tausenderlei schlimmes Geschick und unaussprechliches Weh und Leiden giebts für die Sterblichen.“ Das sich Versenken in das Weh des Lebens hat das berühmte und oft citierte[2] Wort erzeugt, das zum Bekenntnis des Pessimismus aller Zeiten geworden ist (Theogn. 425): „Von allem das Beste für die Erdenbewohner ist, niemals geboren zu werden, noch die Strahlen der feurigen Sonne zu erblicken; ist man aber geboren, so schnell wie möglich durch die Pforten des Hades zu gehn, und zu liegen von vieler Erde bedeckt.“

Doch die Jugend wenigstens lohnt es sich zu leben: hat man sie genossen, so mag der Tod kommen, besser ist er als das betrübte Alter: Das ist der Ton, der durch die Poesie des Mimnermus klingt, und der auch in den Theognid. wiederholt angeschlagen wird. Durchweg wird dabei das schnelle Hinschwinden der Jugendblüte beklagt. „Nur eine kurze Spanne Zeit“, lesen wir bei Mimn. 2, 1 ff., „geniessen wir die Jugendblüte, gleich den Blättern, die der blumen-

[1]) Nach der Lesart *δυνησαμένων* (Sitzler) statt *δυνησόμενοι* (Hiller-Crus.).

[2]) z. B. von Bacchylid 5, 160: Soph. Oed. Col. 1225.

Digitized by Google

reiche Lenz hervorbringt, wenn sie schnell durch der Sonne Strahl hervorspriessen. Es stehen aber (ib. 2, 5 f.) neben uns die Keren, die eine mit dem Alter, die andre mit dem Tod in der Hand (ib. 2, 7 f.); die Frucht der Jugend (das kräftige Mannesalter) währt nur eine Weile, nur einen Tag; wenn aber diese Zeit vergangen ist, ist der Tod besser als das Leben.“ „Thoren“, heisst es Theogn. 1069, „welche die Toten beweinen und nicht die verlorne Jugendblüte“, und ib. 1305 spricht der Liebhaber zum geliebten Knaben: „Bedenke im Herzen, dass die liebliche Blüte der Jugend schneller als ein Wettlauf ist“ (vgl. auch 527 f. 1119 f.). Das Alter ist hassenswert als die Quelle vieler und lästiger Beschwerden, Mimnermus wirft ihm vor, dass es den Menschen hässlich und untauglich mache (1, 5); in ihm quälen schlimme Sorgen (gemeint sind Liebessorgen) das Gemüt, und nicht freue man sich mehr, die Strahlen der Sonne zu erblicken (1, 7), man sei verhasst den Knaben und verschmäht von den Frauen. Derselbe Dichter rechnet noch zu den Leiden des Alters: „Dem einen wird sein Vermögen aufgezehrt, oder traurige Armut mit ihrem Gefolge (*ἔργα πενίης*) stellt sich ein, ein andrer entbehrt der Kinder, und nach ihnen vor allem sich sehnend geht er in den Hades, ein andrer hat eine Krankheit, die sein Herz quält“ (2, 11). Auch der Schönste ist, wenn die Jugend vorüber ist, nicht einmal als Vater seinen Kindern teuer (3), das Alter ist in Summa „schrecklicher als der Tod“ (4, 2), schlimmer als Armut und Lästerung der Feinde (Theognid. 1129). Ohne Schmerzen und drückende Sorgen 60 Jahre zu leben ist des Mimnermus Wunsch (6), wozu Solon, der auch im Alter nimmer lernmüde (17), äussert, jener möchte lieber 80 sagen (19).

Die Jugend (= iuventus, das kräftige Mannesalter einschliessend, s. Mimn. 2, 3. 7.), ist die blühende goldne Zeit, denn sie allein hat das volle Mass der Empfänglichkeit für die Genüsse des irdischen Daseins: für die Freuden des Gelages und der Liebe. Diese beiden werden von Mimnermus (s. vorher) und in den Theognideen (namentlich im zweiten Teil v. 757 ff.), und einige Male auch bei Solon als die schönsten Annehmlichkeiten des Menschenlebens gepriesen, selten ohne dass dabei an die Flüchtigkeit des Daseins oder an den Tod, der allen Freuden ein Ende macht, erinnert würde. „Sei fröhlich, liebes Herz“, apostrophiert sich ein Zecher in den Theognid. (877), „bald werden andre Menschen leben, ich aber werde tot und schwarze Erde sein“; und ein andrer (ib. 973) singt: „Niemand, sobald ihn die Erde drückt, ergötzt sich am Saitenklang oder Flötenspiel oder den Gaben des Bacchus; darum will ich fröhlich sein, so lange die Kniee elastisch sind und der Kopf mir fest sitzt“ (s. auch ib. 983—88). „Immer“, bekennt ein andrer (Theogn. 331—4), wird mein Herz erfreut, wenn ich den lieblichen Ton singender Flöten höre. Ich freue mich trefflich trinkend und zur Flöte singend, ich freue mich, die wohllautende Lyra in der Hand haltend.“ Heiteren Lebensgenuss stellt ein Fragment des Solon (22) dem Besitze grosser Schätze gleich: „Ebenso reich wie der Besitzer von Silber und Gold und Weizenfeldern und Rossen und Maultieren sind die, welche nur soviel haben, dass sie dem Leib, den Lenden und den Füssen gütlich thun können, an Knaben und Wein, wenn die Jugend da ist: dies ist der Reichtum für die Sterblichen, denn mit überflüssigem Gut steigt niemand in den Hades.“ Begeisterte Preislieder werden auf den Wein angestimmt: Er verscheucht die schweren Sorgen (Theogn. 879—84), er ist „das einzig wahre Glücksgut für die Menschen, die allen gemeinsame von selbst wachsende Freudenarznei, seine lieben Kinder sind Schmaus, Frohsinn und Reigen: dieser Güter Wesen hat König Wein uns geoffenbart“ (Jo 1, 9—12). Doch werden hie und da Zweifel laut, ob man ihn ein Gut oder ein Übel nennen soll: „Teils lobe ich dich, o Wein, teils schelte ich dich,“ lässt sich ein Zecher in den Theognid. (873 ff.) vernehmen, „weder völlig hassen kann ich dich, noch völlig lieben. Ein Gut bist du und ein Übel. Wer wollte dich tadeln? Wer dich loben, der das rechte Mass von Weisheit hat?“ (vgl. ib. 211). Denn zu viel oder zu schwer getrunken verführt er zu schändlicher Rede (s. ob. S. 14), macht unfähig zum Liebesgenuss und versenkt in bleiernen Schlummer (Crit. 2, 9 ff.), berauscht und führt dem Feinde

Digitized by Google

in die Arme (Theogn. 841). Darum ist die rechte Mischung von Wichtigkeit, 1 : 3 *soll* das Verhältnis vom Wasser zum Wein im Mischtrank sein, andernfalls ist er entweder zu schwach und macht dann verdriesslich oder zu stark und macht dann rasend (Euen. 2).

Neben dem Lob des Weins und der von ihm belebten frohen Geselligkeit erklingt der Preis der Liebe. Auch sie aber ist, wie der Wein, ein Gut und ein Übel: erstres, indem sie (nach Mimnerm.) dem Leben erst Wert verleiht, oder ihm wenigstens Heiterkeit und Frohsinn mitteilt (Theogn. 1253 ff. . . . . „wer nicht Knaben liebt und Rosse und Hunde, dessen Herz ist niemals heiter"; Sol. 23. 24); letztres, insofern sie den Menschen viel Qual und Mühe bereitet. Archil. spricht (104) von einem Liebesverlangen, das „reichlichen Nebel auf die Augen goss und den heitren Sinn aus der Brust stahl." „Bitter und süss und lieblich und rauh, bis sie vollendet ist, ist den Jünglingen die Liebe.[1] Wenn sie nämlich ihr Ziel erreicht, ist sie süss, wenn sie aber es verfolgend nicht erreicht, so ist sie von allem das verdriesslichste", lesen wir Theogn. 1353—6;[2] von der Knabenliebe bekennen die Verse 1369 ib.: „Schön ists, die Liebe eines Knaben zu besitzen, schön, sie wieder abzulegen, viel leichter ist es, sie zu finden als zu endigen, unzählige Übel hängen an ihr, unzählige Freuden, aber einige Lust ist doch bei ihr." Ein Übel in noch höherem Masse ist sie, da sie, weil niemand sich ihrer Übermacht entziehen kann, auch der Starke und Weise nicht, und sie auch „der Menschen verständigen Sinn bezwingt" (Theogn. 1389), die Anstifterin grossen Unheils ist. „Entsetzlicher Eros", ruft der Dichter von Theogn. 1231 ff., „der Wahnsinn hat dich gesäugt, durch dich ging Ilions Burg unter, Theseus, der gewaltige Ägeussohn, der treffliche Sohn des Oileus durch deine Bethörung"; und derselbe Gedanke hat Sem. Am. veranlasst (7, 115), das Weib geradezu für das grösste Übel zu erklären: „Zeus hat dies als das grösste Übel geschaffen und (den Männern damit) eine unzerreissbare Fussfessel umgelegt, seitdem der Hades die aufnahm, die wegen eines Weibes stritten." Die Freuden des Lebens aber kann nur der in vollen Zügen geniessen, der sich guter Gesundheit erfreut und unabhängig in gesicherten Verhältnissen lebt, daher denn Wohlstand, Reichtum, Friede als wichtige Lebensgüter gepriesen, wogegen Krankheit, Armut, Krieg als schwere Übel empfunden werden, wenn auch inbezug auf den letzteren die Ansichten geteilt sind. Der Krieg heisst zwar in den Theognid. der thränenreiche (549. 890) und schlimme (886), doch giebt er ja erst Gelegenheit, die, nach Tyrtäus höchste von allen Tugenden, die Tapferkeit zu bewähren. Naiv wird die Bitte um Frieden mit dem Verlangen nach ungestörtem Lebensgenuss begründet Theogn. 773 ff.: „Herrscher Phöbus . . . ., halte du selbst das frevelmütige Heer der Meder von dieser Stadt zurück, damit die Völker in Frohsinn, wenn der Lenz sich naht, dir herrliche Festhekatomben bringen, sich erfreuend bei Citherspiel und lieblichem Gelage am Festgesang und Reigen und Jauchzen um deinen Altar"; womit der noch egoistischere Wunsch zu vergleichen ist Theogn. 885 f.: „Friede und Wohlstand möge in der Stadt herrschen, damit ich mit andern schmause, nach dem schlimmen Kriege sehne ich mich nicht": ein Wunsch, dessen dramatische Verkörperung der Bauer Dikäopolis in den Acharnern des Aristophanes ist. Neben den am Eingang des Kapitels genannten Preis der Gesundheit (Theogn. 255) stellt sich der Ausspruch des Critias (2, 21), der sie die *τερπνοτάτη θεῶν* nennt.[3]

Was weiter den Reichtum betrifft, so wird als sein besondrer Vorzug gepriesen, dass er Ansehn und Macht verleiht (s. zu letztr. Theogn. 717). „Jeder", heisst es Theogn. 621, „ehrt den Reichen und verachtet den Armen, alle Menschen haben darin einerlei Sinn.[4] Der Besitz

[1]) Vgl. Sapphos Benennung des Eros als eines *γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον* (38).

[2]) Diese Stelle ist wohl das Original und Theogn. 301—2 die schwächliche Nachdichtung.

[3]) Vgl. den Hymnus des Ariphron auf die Gesundheit.

[4]) Vgl. das dem Aristodemus zugeschriebene Wort bei Alcäus 59: *χρήματ' ἄνηρ· πένιχρος δ' οὐδεὶς πέλετ' ἔσλος οὐδὲ τίμιος.*

Digitized by Google

hebt den Menschen in den Augen seiner Mitbürger social und moralisch: der reiche Parvenü geniesst trotz seines Mangels an Bildung und edler Sitte dasselbe Ansehn wie der Adlige, und eben wegen seines Reichtums wird ihm manches verziehen, was dem Unbemittelten nicht nachgesehen würde. Beides liegt in Theogn. 1117 [1] ausgesprochen: „Plutus, du schönster und lieblichster aller Götter, mit dir wird auch ein schlechter (*κακός*) ein wackrer Mann," und ib. 523: „Nicht umsonst, o Plutus, ehren dich die Sterblichen am meisten, denn wahrlich *ῥηιδίως τὴν κακότητα φέρεις.*" *Κακός* und *κακότης* stehn hier wohl in dem Doppelsinn: niedrig von Geblüt und Gemüt. Andrerseits wird von Solon und in den Theogn. hervorgehoben, dass der Reichtum doch ein vergängliches Gut sei und darum der *ἀρετή* nachstehe (Sol. 14, Theogn. 315, vgl. 157 f.), sowie dass Bestand bloss der Besitz habe, der auf rechtmässige Weise erworben worden sei (Sol. 12, 9: „Der Reichtum, den die Götter geben, ist dauerhaft von der Wurzel bis zum Gipfel, dagegen der, dem die Menschen vom frevlen Sinn getrieben nachgehn, der kommt nicht auf rechte Weise, sondern ungerechtem Thun gehorchend folgt er widerwillig, schnell aber gesellt sich die *ἄτη* dazu", worauf dann geschildert wird, wie den Frevler die Strafe des Zeus trifft; vgl. Theogn. 198 ff.). Gegen die thörichte Überschätzung des Edelmetalls wendet sich endlich ein Gedichtchen des Ananius (3): „Wenn jemand in einem Hause viel Gold einschlösse und ein paar Feigen und zwei bis drei Menschen, würde er erkennen, um wieviel die Feigen wertvoller sind als das Gold."

Als das Übel aller Übel erscheint in den Theogn. die Armut. Sie heisst die verderbliche (1062), unglückselige (351), drückende (180 u. ö.), herzkränkende 155), die Mutter der Hilflosigkeit (385);[2] sie bringt dem trefflichen Manne schlimmeres Unheil als das graue Alter und das Fieber (173 f.). Denn des Armen Stimme gilt weder auf dem Markte noch vor Gericht, überall zieht er den kürzeren, überall muss er sich tadeln lassen (267 ff.). Die Armut hindert, Tüchtiges zu vollbringen (685), der Armen *ἀρετή* bleibt durch sie auch den Klugen, wenn sie nicht genau zusehn, verborgen (1062), sie bringt — das Schmerzlichste, was einem tüchtigen Manne widerfahren kann — in unwürdige Abhängigkeit von anderen, sodass er schweigen muss, wo er reden könnte (177. 419, vgl. 815). Nur für einen schlechten Mann passt darum die Armut (526). Von ihr soll man Befreiung suchen durch Reisen über Land und Meer; ja ins Meer und vom steilen Felsen herab soll man sich stürzen, um ihr zu entgehn (175),[3] denn für den Armen ist es besser zu sterben als zu leben (181 f.). Wie man der Armut auch demoralisierende Wirkung zuschrieb, ist im 2. Kap. erwähnt worden. Dagegen hat sie wenigstens einen Vorzug: Durch sie wird offenbar, wer ein schlechterer oder besserer Mann ist: denn der eine, „dem gerader Sinn immer im Herzen wohnt, sinnt auf Rechtes, des andern Sinn kann sich weder dem Glücke noch dem Unglücke anpassen" (393). Ein hübsches Beispiel für das erstere ist die Gastfreundschaft, die trotz seiner Dürftigkeit der Dichter der Elegie an Klearistos (511 ff.) seinem Gaste gewährt.

Welch hohen Rang unter den Lebensgütern unsre Dichter dem Ansehn und dem Ruhm einräumen, geht schon daraus hervor, dass sie mit dem Hinweise auf sie vorzugsweise zur Tugend aufmuntern. Doch wird auch ausgesprochen, dass der Gedanke an das Urteil andrer das Handeln nicht durchaus bestimmen dürfe. „Niemand würde viel Liebliches erfahren, der sich um den Tadel des *δῆμος*[4] kümmern wollte", sagt Archil. 7, und öfters wirds von Solon und in den Theogn. ausgesprochen, dass man es allen doch nicht recht machen könne (Theogn. 24: „Allen kann ich nicht gefallen, kein Wunder, auch Zeus gefällt nicht allen, mag ers regnen lassen oder den

[1]) Dies wohl die Nachdichtung von v. 1325, nicht umgekehrt.

[2]) *Μήτηρ ἀμηχανίης* vgl. Alcae. 73, wo die *ἀμαχανία* die *ἀδελφία* der Armut heisst.

[3]) Ist wohl nicht buchstäblich zu verstehn, denn Theogn. selbst hat trotz seiner Verarmung diesen Rat nicht befolgt; der Gedanke, dass Armut schlimmer ist als Tod, kleidet sich hier nur in den Rat, diesen für jene zu wählen.

[4]) So Crus.; Bergk und Hiller lesen *δειλοῦ* statt *δήμου*. Der Sinn ändert sich damit nicht wesentlich.

Digitized by Google

Regen zurückhalten“, vgl. 801—11; Sol. 6: „Bei grossen Unternehmungen ist es schwierig, allen zu gefallen“. Er hatte das bei seiner socialen Reform erfahren, s. ib. 30. 31. 32, 22—25).

Von der Freundschaft ist fast[1] nur in den Theogn. die Rede. Sie erscheint da als ein Gut, weil man vom rechten Freund Hilfe in der Not (607), Anteil an dessen Glück (101) und liebevolle Nachsicht erwarten darf: also besonders des praktischen Nutzens wegen, den sie bringt. Was Aristoteles als den Höhepunkt der Freundschaft preist: das Gute für die Freunde um deren selbst willen zu wollen,[2] also sittlich veredelnd auf sie einzuwirken, das knüpft sich in den Theognideen an das Verhältnis des reifen Mannes zum Jüngling (s. 1. Kap.). Von einem wahrhaften Freunde rühmt Theogn., er gelte in Aufruhrszeiten soviel als Gold und Silber (77 f.), den besten Freund nennt er den, der Einsicht und Macht besitze (s. 411: ein solcher kann am besten raten und erfolgreichsten helfen). Die meisten Freundschaften freilich sind keine echten: der Becher oder das Glück haben sie gestiftet, im Ernst des Lebens, besonders im Unglück zeigt sich ihre Wertlosigkeit (ib. 645. 79—80. 697. 857—60. 929—30). Ein schlechter Freund ist, wer Liebe heuchelt mit falschem Herzen, ins Gesicht lobt, und wenn er fern ist, anders redet; den mag man fliehen wie einen schlechten Hafen (ib. 114). Solch heuchlerischer Freund ist das Äusserste an Falschheit, was die Götter den Sterblichen bereitet haben, und am mühsamsten zu erkennen; erträglich dagegen ist der Schaden an gefälschtem Gold und Silber, und leicht von dem Kenner zu bemerken (119 ff.). Ein Übel würde auch die Freundschaft eines niedrigen (niedriggebornen und niedriggesinnten) Mannes sein: weder Rettung noch Unterstützung würde man bei diesem finden (ib. 101 ff).

Von den Vorzügen und Freuden des Familienlebens ist selten die Rede. In den Theogn. wird einmal (131 f.) ausgesprochen, dass es für solche, denen ‚das heilige Recht‘ (*ὁσίη δίκη*) am Herzen liege (also für pietätvolle, dankbare Kinder), nichts Teureres (*ἄμεινον*) gäbe, als Vater und Mutter.[3] Statt des sonst in der griechischen Litteratur oft betonten hohen Wertes des Kindersegens, als der den Eltern Schutz und Pflege im Alter verbürgt, wird in zwei Stellen die Sorge und der Kummer hervorgehoben, die die Kinder ihren Eltern bereiten, Euen. 6: „Entweder Gegenstand der Furcht oder der Trauer ist ein Kind dem Vater die ganze Zeit“; Theogn. 273: „Von allen das grösste Übel unter den Menschen, schlimmer als der Tod und alle Krankheiten, ist, wenn man Kinder aufgezogen, ihnen alles Gewünschte gewährt und für sie mit vieler Mühe Geld niedergelegt hat, und sie dann den Vater hassen, ihm Verderben anwünschen und ihm gram sind, wenn er zu ihnen kommt, wie einem Bettler.“

Vom weiblichen Teile der Ehe wissen Theogn. Phocyl. und besonders Semon. Am. wenig Gutes zu sagen und fassen ihr günstiges Urteil möglichst kurz, s. Theogn. 1226: „Nichts Süsseres giebt es als eine treffliche Frau“; Sem. 6: „Nichts Besseres als eine wackre Frau (nichts Schlimmeres als eine böse)“, ib. 7, 92: „Zeus schenkt gute Frauen“; und auch in dem Frauenspiegel des Semon. Am. (7; vgl Phocyl. 1) wird das der guten Frau gespendete Lob schier erdrückt von der Fülle des Schlimmen, das den Frauen sonst zur Last gelegt wird. Vielleicht soll schon die hier angewendete Fiktion, dass Zeus die verschiednen Frauengattungen aus Tieren gebildet habe[4] (ausser zwei, die ihren Ursprung dem Meer und der Erde verdanken), die geistige

[1]) Ausser in ein paar Stellen bei Sol. Euen. u. Crit.

[2]) Eth. Nic. 8. 4: *οἱ δὲ βουλόμενοι τἀγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἕνεκα μάλιστα φίλοι.*

[3]) Dass die Stelle so gemeint ist, und nicht (gegen Bernhardt. l. l. S. 24) gerechte Eltern als das beste Gut gepriesen werden, geht zuerst daraus hervor, dass Stobaeus sie unter dem Titel anführt: „Dass die Eltern von Seiten der Kinder der gebührenden Ehre wert zu halten sind ff.“ (79, 1); sodann spricht für unsre Deutung der Ausdruck *ὁσίη δίκη*, der die Kindespflicht unter den Gesichtspunkt der *νόμοι ἄγραφοι* stellt.

[4]) Wenn diese Darstellung nicht bloss der poetischen Plastik dienen soll.

Digitized by Google

und sittliche Inferiorität des weiblichen Geschlechtes dem Manne gegenüber ausdrücken.[1] In beiden Frauenspiegeln aber begegnet uns nur ein Frauentypus, von dem die Dichter Rühmliches zu sagen wissen: der von der Biene entstammten: wer die bekommt, hat nach Semon. Glück: „An jener allein haftet kein Tadel, unter ihr blüht und mehrt sich das Vermögen, liebend altert sie mit dem liebenden Gatten, nachdem sie ihm ein schönes und berühmtes Geschlecht geboren; sie ragt unter allen Frauen hervor, göttliche Anmut umgiebt sie“ ff. (7, 83–89);[2] neben dieser einen guten aber stehn bei Sem. neun schlimme Frauentypen, deren Vertreterinnen dem Gatten das Leben zum Ekel oder zur Hölle machen. Aus dem Schwein hat Zeus die schmutzige Frau geschaffen, aus dem Fuchse die neugierige, wetterwendische, vom Hunde die zänkische und belfernde Alleswisserin; aus der Erde ist das stumpfsinnige, aus dem Meere das launenhafte Weib von ihm gebildet, der Eselin verdankt die faule, gefrässige und geile Frau ihren Ursprung, dem Wiesel die aller Reize bare, betrügerische; vom Pferde stammt das arbeitsscheue, putzsüchtige Weib; vom Affen das mit gleich abschreckender Hässlichkeit des Leibes wie der Seele ausgestattete.[3] Und als ob es gar nichts zu bedeuten hätte, dass es, wie er doch selbst zugesteht, auch eine Gattung trefflicher Frauen gäbe, fällt Semon. am Schlusse seines Frauenspiegels das vernichtende Urteil:[4] „Zeus hat dies als das grösste Übel geschaffen: die Frauen; wenn sie auch zu nützen scheinen, sind sie doch für den, der sie besitzt, zumeist ein Übel. Nie kann einer froh den ganzen Tag hinbringen, der mit einem Weibe lebt, und kaum den Hunger aus dem Hause bannen, den feindseligen Mitbewohner, ... Gerade wenn der Mann glaubt, sich seines Lebens freuen zu können, ... findet sie einen Anlass zum Hader und stürmt zum Kampfe; und die am meisten gesunden Sinnes zu sein scheint, die ist gerade am schmähsüchtigsten“ (Sem. 7, 96—105. 108—109. 115). Zu einem solchen Urteil über das weibliche Geschlecht stimmt das bissige Wort des giftigen Spötters Hipponax (11):[5] „Zwei Tage einer Frau sind die schönsten; wenn man sie freit und wenn man sie tot hinausträgt.“

Die starken Wurzeln seiner Kraft zog der Grieche aus seinem heimatlichen Boden: Vaterland und Staat waren ihm Inbegriffe der höchsten Lebensgüter; heimatlos, verbannt zu sein erschien ihm als das unglückseligste aller Lebenslose (Theogn. 209). Diese Empfindung bildet den Hintergrund der Dichtungen des Callinus und Tyrtäus, zum Teil auch des Solon (der sichs 32, 8 zum besonderen Verdienste anrechnet, dass er durch seine wirtschaftlichen Reformen viele ins Ausland Verkaufte nach der „gottgebauten Vaterstadt Athen“ zurückgeführt hat) und des Theognisbuchs. Ähnlich wie Walther von der Vogelweide[6] giebt ein Dichter in den Theognid. (783–8) dem Vaterlande den Preis vor allen fremden Ländern, die er geschaut: „Denn auch nach Sicilien kam ich einmal, kam nach Euböas weinreicher Ebene und nach Sparta der herrlichen Stadt des schilftragenden Eurotas, und alle nahmen mich bei meiner Ankunft bereitwillig

[1]) Ebenso wie die Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes, Gen. 2, 21, ihre Zugehörigkeit zu ihm als seine gleichwertige Gehülfin versinnbildlichen soll.

[2]) Vgl. das ‚Lob des tugendsamen Weibes‘, Sprüche Sal. 31, 10 ff.

[3]) Phocyl. hat neben der Biene nur 3 Frauentypen: Die vom Hunde gebildete heftige, mit der schwer auszukommen ist, die von der Sau herkommende, die weder schlimm noch gut ist, endlich die dem Pferde entstammte, von Gestalt schöne, behende, gewandte, viel umherlaufende Frau.

[4]) Vgl. Hes. Theogon. 591 ff., id. Opp. et dies 59 ff., und Prediger Salomo 7, 25–29.

[5]) Bekanntlich von Lessing nachgebildet (Werke ed. Lachmann I, S. 197: Zweimal taugt eine Frau, für die mich Gott bewahre! Einmal im Hochzeitsbett und einmal auf der Bahre).

[6]) 39, 17 (Pfeiffer-Bartsch): Ich hân lande vil gesehen Unde nam der besten gerne war, Übel müeze mir geschehen, Künde ich ie mîn herze bringen dar, Das im wol gevallen Wolte fremeder site, Nû was hulfe mich, ob ich unrehte strite? Tiuschiu zuht gât vor in allen. – In den Theogn. wird also das Vaterland überhaupt über alle Länder gestellt, bei Walther die heimische Sitte über die fremde.

Digitized by Google

auf, aber kein Ergötzen an ihnen erfüllte mein Herz. So sehr war mir nichts teurer als mein Vaterland."

Dazu aber, dass sichs im Staate gut lebe, gehört, dass in ihm gesetzliche Ordnung herrscht, dass die Regierenden sich Gerechtigkeit und Fürsorge für das Gemeinwohl angelegen sein lassen und die Bürger nicht eignen Gewinn über das Staatswohl setzend Unruhen erregen, sondern sich guter Zucht und Sitte befleissigen. Ein Loblied auf die *εὐνομία* (welche herbeizuführen, wie bekannt, auch Tyrt. in seinen danach benannten Elegien angestrebt hatte) stimmt Solon (2, 33 ff.) an: Die *εὐνομία* lässt alles geordnet und zweckmässig erscheinen und legt zugleich den Ungerechten Fussfesseln an; sie macht das Rauhe glatt, setzt dem Mutwillen ein Ziel, dämpft die Überhebung, lässt der Ate sprossende Blüten verwelken, macht die krummen Rechtsverhältnisse gerade, sänftigt vermessenes Thun, vertreibt den Zwiespalt, hemmt die Wut des leidigen Streites ff. Über die Übel, welche aus dem Gewinn und Macht erstrebenden Egoismus der Regierenden und Regierten entspringen, hören wir Theognis klagen (39 ff. 43 ff.). Den Wert guter Sitte im Staate rühmt Phocyl. (3), indem er einer kleinen Stadt auf einer Klippe, sofern man drin nach Sitte und Recht lebt, den Vorzug vor dem tollen Ninive giebt. Gleiches Recht für alle rühmt Solon als einen Vorzug seiner Gesetzgebung (32, 18 ff.), wozu ihm freilich nicht gehört das gleiche Anrecht so der Adligen wie der Gemeinen an dem Staatsland. Der hohe Vorzug, den adlige Geburt verleiht, findet in den Elegien des Theognis seinen Ausdruck, der Dichter spricht da bisweilen von den Nichtadligen mit einer Verachtung, als ‚finge bei ihm der Mensch erst mit dem Barone an'. In scharfem Gegensatz dazu urteilt Phocyl. (2): „Was ists für ein Nutzen, von adliger Geburt zu sein für die, welchen weder in der Rede noch im Rate Anmut folgt?" Derselbe hat auch keinen Ehrgeiz, auf den Höhen des Staatslebens zu wandeln (10): *Πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι.* Auf die Frage nach der besten Staatsverfassung erhalten wir von Theogn. und Solon nur negativen Bescheid. Dass ein Mann von so ausgeprägt aristokratischer Gesinnung wie Theogn. in der Volksherrschaft nur ein Übel sehn kann, ist von vornherein anzunehmen. In der That verdient nach ihm der vernunftlose Demos keine andre Behandlung, als dass man ihm den Fuss auf den Nacken setzt, ihn mit scharfem Stachel schlägt und ihm ein schweres Joch umlegt (847 ff.); und von der Herrschaft der Demokraten in Megara entwirft er das düstre Bild: „Sie haben den wackren Steuermann verdrängt, der klug die Wache hielt, sie rauben die Güter mit Gewalt, die Ordnung ist vernichtet, eine unbillige Teilung der Güter geschieht, Lastträger herrschen, Schlechte über die Guten" (675 ff.); vgl. 289 ff.: „Jetzt wird das Unglück der Edlen zum Glück für die Gemeinen, sie herrschen mit neuen Gesetzen, die Rücksicht ist geschwunden, Rücksichtslosigkeit und Frevel haben das Recht besiegt und beherrschen das ganze Land." Wenn es aber auch Theogn. nirgends direkt ausspricht, dass nur die Herrschaft des Geschlechtsadels dem Staate Heil bringen könne (v. 43 braucht wenigstens *ἀγαθοὶ ἄνδρες* nicht notwendig ständisch gemeint zu sein), so liegt doch die Überzeugung, dass dem so sei, auf der Linie seiner ganzen politischen Denkweise. Solon meint, so am besten für den Staat gesorgt zu haben, dass er dem Volke genau so viel Einfluss gab, als genug war, indem er ihm weder Ehren wegnahm noch zulegte (3); der Demos, meint er, werde dann seinen Führern am besten folgen, wenn man ihm weder die Zügel zu locker lasse, noch ihn zu sehr bedrücke (4. 5). Einmütig sind beide Dichter in der Verwerfung der Tyrannis. Solon schämt sich nicht, dass er sie nicht angenommen, obwohl ihm das leicht gewesen sei (29), da er dadurch nur seinen Ruhm befleckt und geschändet hätte; sie ist ihm verhasst, weil Knechtschaft in ihrem Gefolge ist (9. 10, 4. 7, 3. 4, vgl. auch Xenophan. 3, 2), dass aber diese ein schlimmes Übel und bürgerliche Freiheit eins der wichtigsten Lebensgüter sei, verstand sich ja für jeden Hellenen von selbst. Der echte Theognis sieht die Tyrannis als das Endergebnis der durch die Frevelthaten der Volksführer zu befürchtenden Bürgerkriege auftauchen (s. 43—52); der Allein-

Digitized by Google

herrscher ist ihm somit ein notwendiges Übel, der die schlimme *ὕβρις* des Adels züchtigen wird (s. 39 f.); ein offenbar demokratisch gesinnter Nachdichter dagegen nennt den Tyrannen (1081) selbst einen Frevler, den Anführer schlimmen Aufruhrs.[1]

Hören wir endlich die Stimmen unsrer Dichter über den Tod. „Keinem ist es vom Schicksal bestimmt, dem Tode zu entfliehn“, lässt sich Callinus (1, 12) vernehmen, „selbst wenn er vom Geschlecht unsterblicher Ahnen wäre“; vom Tode giebts keine Lösung, heissts in den Theognid. (1010), auch nicht durch Lösegeld kann man ihm entgehn (727. 1187 vgl. Sol. 22, 9), denn herzlos ist er (Theogn. 207). Er reisst uns die weg, die wir liebten, und schlägt so dem Herzen blutende Wunden (Archil. 9). Er macht all dem heitren Lebensgenuss ein trauriges Ende: „Jetzt scherze ich“, singt einer in den Theognid. (567 ff.), „der Jugend mich freuend, lange werde ich, wenn ich das Leben verloren habe, liegen wie ein stummer Stein, werde verlassen den lieblichen Glanz der Sonne, und obgleich ich wacker bin, doch nichts mehr sehn“ (vgl. 973). Auch geniesst, wer tot ist, nicht Ruhm und Ehre mehr (Archil. 59). Gilt so der Tod als Übel, so doch nicht als das grösste. Schlimmer ist Undank der Kinder (Theogn. 273), Verrat der Freunde (ib. 811), beständige Mühsal und die Unmöglichkeit, sich an seinen Feinden zu rächen (ib. 343 vgl. 340), ferner die drückende Armut (ib. 181), das trübselige Alter (Mimn. 2, 9—10), ein Leben ohne süssen Liebesgenuss (ib. 1). In schwerem Unglück ist er erwünscht als Erlöser (819), geradezu ein hohes Gut aber ist der Tod fürs Vaterland: „Schön ists, wenn ein wackrer Mann im Vordergefecht fiel“ (Tyrt. 1, 1); solchen Tod soll man suchen, „die schwarzen Todesgöttinnen muss der Tapfre lieben wie die Strahlen der Sonne (ib. 2, 5), denn niemals vergeht der herrliche Ruhm des tapfren Mannes,[2] um den alle klagen und nach dem sich alle sehnen“ (Tyrt. 10, 27. Call. 1, 17 f.). Beklagt zu werden nach seinem Tode ist auch Solons Wunsch; derselbe hält das siebzigste Lebensjahr für die rechte Zeit zum Sterben (27, 17 f.).

Ein andres Leben nach dem Tode als das Fortleben im Gedächtnis der Freunde, oder das Weiterleben im Liede (wie es Theogn. seinem Freunde Kyrnos verheisst 243 ff.) und in unsterblichem Nachruhm (Tyrt. s o.) kennen unsre Dichtungen — abgesehn von Stellen, die von der pythagoreischen (Jo 4, Philisc.) oder platonischen (Speusipp.) Philosophie beeinflusst erscheinen, — nicht.[3]

5. Kapitel.

Die besonderen Lebenspflichten.

Θεῶν δὲ προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθόν, so lautet der Schluss einer Elegie des Xenophanes (1), und Theognis beginnt sein Buch mit einer Anrufung des Apollo, beteuernd, dass er weder am Anfang noch am Ende seiner vergessen, sondern immer wie zuerst so zuletzt und in der Mitte ihn preisen werde. Erscheint es nach diesen Stimmen — und die zwei können im Namen aller sprechen — als besonders heilige Pflicht, immer zu bedenken, was man den Göttern schuldig sei, so werden wir mit Recht dieses Kapitel mit der Schilderung des den Göttern gegenüber geforderten Rechtverhaltens beginnen. Durch alle unsre Dichtungen weht das ‚Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit‘ von der Gottheit; alles was der Mensch besitzt, hat er durch sie, ohne sie, geschweige denn gegen sie, vermag er nichts. Die Götter — einschliesslich der *τύχη* und *μοῖρα* — sind die Geber aller guten Gaben (die *δωτῆρες ἐάων*, Homer) aber auch der Übel,

[1]) S. die treffenden Bemerkungen Reitzensteins darüber l. l. S. 61.

[2]) In höherem Sinne (das irdische Leben einsetzen, um das ewige zu gewinnen) Ev. Matth. 16, 25b. *ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, εὑρήσει αὐτήν.*

[3]) s. Theogn. 877: .... Bald werden andre Menschen leben, ich aber werde tot und schwarze Erde sein. Homerische Vorstellungen vom Hades: Theogn. 973 ff. 704 f.

Digitized by Google

die sie teils als Strafe, teils aber auch in freier Bethätigung ihrer Macht ohne ersichtlichen Grund über die Menschen verhängen (s. Mimn. 2, 15 f., Theogn. 123. 133. 165. 171). *Πάντα τύχη καὶ μοῖρα, Περίκλεες, ἀνδρὶ δίδωσιν*, dieses Wort des Archilochus (15) würde, wenn wir für *τύχη* und *μοῖρα* den Begriff der Gottheit einsetzten, durchaus die Überzeugung unsrer Dichter treffen; wenn sich unter den Fragmenten desselben Dichters die scheinbar ganz entgegengesetzte Behauptung findet (16): „Alles bereitet den Sterblichen die Mühe und menschliche Sorgfalt“, so braucht diese (falls dieser Vers wirklich von Archil. herrührt), nicht der Ausdruck einer grundverschiednen Weltanschauung zu sein,[1] sondern kann das erstere dahin ergänzen, dass, wenn der Mensch alles thut, die Götter ihm auch alles gewähren[2] (s. Theogn. 463. 1116). Der Erfolg menschlichen Thuns liegt völlig in der Hand der Götter: der Mensch denkt, Gott lenkt. „O Sohn,“ ruft Sem. Am. (1, 1 ff.), „die Entscheidung von allem hat der furchtbar donnernde Zeus *in* der Hand und trifft sie, wie er will: Einsicht aber ist nicht bei den Menschen,[3] sondern *für den Tag* leben sie wie Herdenvieh, nicht wissend, wie die Gottheit jegliches zu Ende führen wird.“ „*Kein* Mensch“, bezeugt Theogn. (132—42), „thut etwas, genau wissend, ob zuletzt etwas Schlechtes oder Gutes daraus werde, oft glaubte er, etwas schlecht zu machen und machte es gut und umgekehrt.[4] Keinem wird zuteil, was er will; es hindern ihn die ihn beherrschenden Schranken drückender Unfähigkeit. Wir Menschen sinnen Eitles, ohne etwas (über den Erfolg) zu wissen, die Götter vollenden alles nach ihrem Sinn.“ „Durchaus nicht“, heisst es ferner Theogn 617, „geht den Sterblichen alles nach Wunsch, denn viel stärker als die Menschen sind die Unsterblichen“ (s. auch 133. 639. 1073—8., Sol 12, 65). Aber auch was die Gottheit vorhat zu erfahren ist schwierig oder unmöglich, Sol. 15: „Es ist sehr schwierig, das unsichtbare Mass der Einsicht zu erkennen, welches allein die Entscheidung von allem hat“; ib. 16: „Ganz und gar ist der Sinn der Götter den Menschen verborgen.“ Vor dem aber, was sie uns zugedacht haben, giebt es kein Entrinnen: „Das verhängte Geschick wird weder Vogelflug noch Opfer aufhalten,“ heisst es Sol. 12, 55, und kurz darauf (v. 63): „das Geschick bringt den Sterblichen Heil und Unheil, unmöglich aber ists den Gaben der unsterblichen Götter zu entfliehn (s. auch Theogn. 1033). Da es nun nicht möglich ist und auch *‚οὐ θέμις‘* wäre, gegen die Götter zu kämpfen oder zu processieren (Theogn. 687), so bleibt nichts übrig, als ihre Überlegenheit anzuerkennen und sich ihr zu beugen. Unfromm wäre es, vermessne Rede zu führen (Theogn. 159) oder zu schwören: „Niemals wird dies oder das eintreten“ (ib. 659): der Mensch ist eben nicht Herr über seine Zukunft, und oft verwandelt sich ein Ding oder Zustand plötzlich in sein Gegenteil (s. ib.). Zur Frömmigkeit gehört nach dem Dichterphilosophen Xenophanes auch, dass man eine reine Vorstellung von der Gottheit habe, sie nicht menschenähnlich (12, vgl. 17) oder menschlichen Schwächen und Leidenschaften unterworfen denke (ib. 16: „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern aufgebürdet, was bei den Menschen schändlich und tadelnswert ist,“ s. auch unten zu 1, 14; vgl. Solons Wort 12, 25, Zeus sei nicht jähzornig wie ein sterblicher Mensch.). Beim heitern Mahle hat man sie zuerst zu preisen *εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις* (Xen. 1, 14), d. h. doch wohl: mit andächtigen, frommen Sagen und reinen Erzählungen; also in Liedern, die nichts sittlich Anstössiges von den Göttern enthalten. Fromme Pflicht ist ferner Ehrfurcht gegen ihre Offenbarung im Orakel.

---

[1]) Sie kann es natürlich recht wohl sein, mag der Vers dem Archil. zugehören oder nicht, eine sichere Entscheidung ist aber, da wir den Zusammenhang, in welchem der Vers gestanden hat, nicht kennen, unmöglich.

[2]) Ein ähnlicher scheinbarer Widerspruch Genes. 3, 19: „Im Schweisse deines Angesichts sollst du dein Brot essen“, und Psalm 127, 2 f.: „Es ist umsonst für euch, die ihr früh aufsteht, spät euch niederlegt und das Brot der Mühen esst: ebenso giebt ers (Jahve) seinem Geliebten im Schlafe.“

[3]) Vgl. Menand. bei Stob. Ecl. Phys. p. 194: *ἡ πρόνοια δ᾽ ἡ θνητὴ καπνὸς καὶ φλήναφος.*

[4]) Vgl. als Beispiel für den zweiten Fall die Deianira in Soph. Trachin.

Digitized by Google

Zuverlässiger als Zirkel und Winkelmass — meint Theogn. 805 f. — müsse ein Theoros auf das Wort der delphischen Priesterin achten und sich hüten, etwas hinzuzusetzen oder wegzulassen.[1] Der ehrt ferner die Götter, der allezeit sein Vertrauen auf sie setzt und sich im Gebete an sie wendet: denn durch beides erkennt ja der Mensch seine Abhängigkeit von ihnen und ihre Übermacht an (s. Theogn. 171 f.). Zum Gottvertrauen ermuntert Archiloch. (53): „Alles überlasse den Göttern, oft richten sie aus dem Leiden die Menschen auf, die auf der schwarzen Erde liegen (als Zeichen tiefer Trauer), oft schlagen sie die stolz Dahinschreitenden zu Boden." Die Gebete, von denen wir lesen, sind fast ausschliesslich Bittgebete; sie umfassen alles, was der Mensch für ein glückliches Dasein an äusseren und inneren Gütern bedarf von ‚Kleidern und Schuhen' an (s. Hippon. 22) bis zu geradem Sinn und gerader Zunge (Theogn. 760). Wir hören Bitten um Reichtum und guten Ruf und rechtes Verhalten gegen Freund und Feind (Sol. 12, 1 ff.), um Förderung beim Gelderwerb (Theogn. 1115), um Abwehrung schlimmen Geschicks (Theogn. 13); in den Theognid. wird ermahnt, in Not um Erlösung zu bitten (556 vgl. 358); zum Schutze der Vaterstadt werden Zeus und die andern seligen Götter angerufen (ib. 757), ebenso wird Phöbus angefleht, das frevelmütige Heer der Meder von der Stadt zurückzuhalten (ib. 775). Wie in den Theogn. ein von Zweifeln Bedrängter dem Zeus Vorstellungen macht, dass er mit seiner Strafe statt des Schuldigen dessen unschuldige Kinder treffe, sowie dass er Gerechte und Ungerechte nicht nach Verdienst behandle (s. 731 ff. 743 ff.) haben wir schon früher (s. Anfang des 1. Kap.) gesehn. Auch an Bitten um strafende Vergeltung und Rachegebeten fehlt es nicht: den Apollo ruft Archilochos (20) an, die Schuldigen zu zeigen und sie zu verderben, wie er verderbe; von den Dioskuren erbittet einer in den Theognid. (1087 f.), ihm das Übel zuzufügen, das er den Freunden durch einen schlechten Rat zugefügt habe; Theognis selbst erfleht von Zeus, dass es ihm gewährt sei, das schwarze Blut seiner Feinde zu schlürfen, die sein Vermögen ihm gewaltsam entrissen (349. 346). Von der Bethätigung der Frömmigkeit durch Opfer ist verhältnismässig wenig die Rede (z. B. Theogn. 1145. 777; Libation: Xenophan. 1, 15).

Als vornehmste Regel, wie man sich in den durch Göttermacht und Götterwillen herbeigeführten glücklichen oder leidensvollen Lebenslagen verhalten soll, wird die aufgestellt, in Freude und Schmerz Mass zu halten: Archil. 62: „Jauchze weder öffentlich, wenn du siegst, noch jammre besiegt zu Hause am Boden liegend, sondern freue dich über das Erfreuliche und sei über das Unglück nicht allzu traurig" ff.; Theogn. 593: „Betrübe dich weder zu sehr im Herzen im Unglück, noch ergötze dich zu sehr über das Glück, bis du das letzte Ende siehst." Die Seele darf weder durch freudige noch durch trübe Schickungen aus dem Gleichgewichte kommen; als ein Charaktermerkmal des Schlechten bezeichnen die Theognid. (443 ff.), dass er weder dem Glück noch dem Unglück sich anzupassen vermöge.[2] So erzeugt ja beim Schlechten der Reichtum *κόρος* und *ὕβρις* (s. Sol. 4. 5, 3). Einen solchen dem Glück und Leid gewachsenen Sinn aber wird man dann am ehesten gewinnen, wenn man sich für alles, was kommen möge, von vornherein das Nil admirari zum Prinzipe macht: Archil. 71: „Nichts ist unverhofft oder darf verschworen werden, oder ist zu bestaunen, da Zeus es am hellen Tage plötzlich Nacht werden liess, bleiche Furcht aber überfiel die Menschen. Seitdem ist alles unzuverlässig (*ἄπιστα*) und auf Hoffnung gestellt; niemand verwundre sich, selbst wenn er sieht, dass die Landtiere von den Delphinen die Weide auf dem Meere eintauschten, diesen aber [das Bergland angenehm wäre]."

Eine weitere Lebensregel für Glücks- und Unglückstage giebt uns Theogn. 303: Man soll ein Leben in glücklichen Umständen nicht zu verändern suchen, sondern darin verharren (gegen die unruhigen Geister, die sich nur im Wechsel und in der Veränderung wohl fühlen);

[1]) Vgl. Apocalypse Joh. 22, 19.

[2]) Nach der Lesart: *δειλὸς δ' οὔτ' ἀγαθοῖσιν ἐπίσταται οὔτε κακοῖσι θυμὸν ὁμῶς μίσγειν.* Die gewöhnliche Lesart: *θυμὸν ἔχων μίμνειν*: mutig ausharren, würde nur zu *κακοῖσι* passen.

Digitized by Google

an den schlimmen aber so lange rütteln, bis man sie wieder ‚ins Lot‘ gebracht hat. Im Unglück „aufzutauchen“ und mit den feindlichen Gewalten zu kämpfen, fest den Platz behauptend, ermahnt auch Archil. (62). In jedem Falle ziemts dem wackeren Manne, auch das Unglück mit gelassenem Mute zu ertragen, teils im Hinblick darauf, dass er bessere Zeiten gesehen hat (Theogn. 355 f.),[1] teils in der Erkenntnis, dass alles von den Göttern kommt, gegen deren Macht man doch nicht aufkommen kann. „Der Wackere“, heisst es Theogn. 441, „bleibt auch im Unglück standhaft, ohne doch deshalb stadtbekannt zu sein“,[2] und 445: „Über sich gewinnen muss man, die Gaben der Unsterblichen hinzunehmen, wie sie sie geben“; ib. 817: „Dem was einmal zu leiden verhängt ist, ist nicht zu entrinnen, was aber verhängt ist zu leiden, fürchte ich auch nicht zu leiden.“ Die Standhaftigkeit ist nach Archil. (9, 5 f.) eine Gabe der Götter: „Die Götter haben für unerträgliche Leiden starke Geduld als Heilmittel gegeben, bald hat es dieser, bald jener: jetzt hat es sich zu uns gewendet .... wiederum wird es zu andern gehn; so haltet aus, weibische Trauer verbannend.“ Man soll nicht mit düstrem Behagen im eignen Leide *schwelgen*: Sem. A. 1, 24: „Wenn man mir folgen wollte, würden wir uns nicht in unser Leiden *verlieben*, noch darauf unsre Sinne richtend uns quälen.“ Ein Gebot der Klugheit ist es auch, nicht viel von seiner Verlegenheit und seinen schlimmen Lagen zu reden, thut mans doch, so wird man wenig Pfleger in der Not haben (Theogn. 359 f.). Einen Ausbruch der Verzweiflung vernehmen wir nur einmal in den Theogn. (819): „In fluchwürdiges Unheil sind wir geraten, wo es das beste wäre, o Kyrnos, wenn uns beide das Todesgeschick wegraffte“. Dass dagegen die Aufforderung des Theognis zum Selbstmord als Ausweg aus drückender Armut nicht ernst zu nehmen sei, ist schon früher gesagt worden. Sonst wird gerade angesichts der verzweifeltsten Zustände gemahnt, die Hoffnung nicht sinken zu lassen: Theogn. 1135 ff.: „Die Hoffnung allein, die treffliche Göttin, ist noch bei den Menschen geblieben, die andern haben sie verlassen und sind zum Olymp gegangen: fort ist die Treue, fort die weise Besonnenheit der Menschen, die Chariten haben das Land verlassen. Treueid und Recht giebts nicht mehr unter den Menschen, keiner fürchtet die Götter ..... aber so lange einer lebt, möge er (voll) frommen Sinns gegen die Götter auf die Hoffnung warten, und ..... ihr zuerst und zuletzt opfern.“ Doch wird auch an andern Stellen davor gewarnt, sich allzu vertrauensvoll trügerischen Hoffnungen hinzugeben, *δαίμονες χαλεποί* heissen in den Theogn. die Hoffnung und die Furcht, welche das Thun der Menschen begleiten (637); „Hoffnung und Furcht“, sagt Semon. 1, 6, „nährt alle, während sie nach Unerreichbarem streben. Die einen warten auf den kommenden Tag, die andern auf den Wechsel der Jahreszeiten (um Geschäfte zu machen und zu gewinnen), keiner ist, der nicht hoffe, dass das nächste Jahr sich ihm freundlich gestalten werde.“ „Jeder hat von sich selbst eine hohe Meinung“, hören wir von Solon (12, 34 ff.), „bevor ihm etwas zugestossen ist: dann wehklagt er sogleich; bis dahin laben wir uns gaffend an eitlen Hoffnungen. Der eine denkt darauf, wie er gesund werden könnte, der Arme meint, grosses Vermögen zu erwerben.“ Auch hier steht im Hintergrund der Gedanke, dass kein Mensch beim Beginne eines Werkes weiss, wie es enden wird, da „die Götter alles nach ihrem Sinne vollenden“ (Theogn. 135 ff.).

Was nun den Verkehr mit den Menschen anlangt, so ist zunächst dem Fernstehenden, Unbekannten gegenüber nach den Theogn. vorsichtiges Misstrauen am Platze. „Auch dem Klugen ists schwer, den Charakter vieler zu erkennen, wenn er ihn von ferne sieht,“ heisst es 1059 ff., „denn die einen verbergen schlechte Gesinnung unter dem Reichtume, die andern Trefflichkeit unter verderblicher Armut.“ Darum: (v. 365 ff.) „Halte zurück mit deiner Gesinnung, Freundlichkeit sei dir stets auf der Zunge, das Herz der Schlechten ist ungestüm.“ Besonders soll der

[1]) Derselbe Gedanke wie Hiob 2, 10.

[2]) So übersetzt Cauer das *κοὐκ ἐπίδηλος ὅμως* in den Stud. zu Theogn., Philol. Bd. 50, S. 534 f.

Digitized by Google

Adlige nicht dem Bürgerlichen trauen. „Keinem“, warnt Theogn. 283 ff., „von den Bürgern traue, weder seinen Schwüren noch seiner Freundlichkeit, auch wenn er alle Götter zu Zeugen anruft“, und v. 63 f. wird Polypaides gewarnt, den Bürgern sein Vertrauen zu schenken, er möge sich ihnen in Worten freundlich zeigen, sie aber in keiner wichtigen Angelegenheit mit zu Rate ziehn. Die Klugheit gebietet, dass man die andern, statt sie nach dem Scheine zu beurteilen, vielmehr auf die Probe stelle, um ihre wahre Gesinnung zu erforschen (ib. 571 f. vgl. 125 f.). Ob nun jemand einen wohlwollenden oder feindseligen Sinn hat, das entscheidet sich darnach, wie er sich in einer ernsten und wichtigen Sache benimmt (ib. 641 f.). Die Menschenkenntnis aber, welche Euen. (3) „nicht den geringsten Teil der Weisheit“ nennt, ist eine schwierige Sache: nichts ist schwerer, als einen falschen Menschen zu durchschauen (Theogn. 117 f.).[1]

Dem Alter gebührt Achtung und fromme Scheu. Eindringlich mahnt Tyrtäus die junge Mannschaft, nicht die Alten im Stich zu lassen, denn eine Schande wär's, wenn ein Greis mit weissem Haar und grauem Barte entblösst und blutbefleckt vor den Jungen läge (8, 19 ff.). Beide, der Fremde und Hilfeflehende stehn unter dem Schutze der Götter, die rächen es, wenn man sich gegen sie vergeht (Theogn. 143). Verarmten und Trauernden gegenüber soll man sich edel beweisen: „Wirf niemand seine Armut und Dürftigkeit vor“, ermahnt Theogn. 155 f., „denn Zeus lässt die Wage sich bald dahin, bald dorthin neigen, lässt bald reich, bald arm sein“; und ib. 1217 wird vor gemeiner Schadenfreude gewarnt: „Niemals beim Weinenden lasset uns niedersitzen und lachen, uns des eignen Glücks erfreuend.“[2] Statt Härte und Schadenfreude ziemt dem Unglücklichen gegenüber Wohlthun: Theogn. 547: „Bedränge niemand im Unglück (oder: durch Bosheit, *κακότητι*), dem Gerechten steht nichts besser an als Wohlthätigkeit“; vgl. 573: „Thue wohl, und dir wirds wohl gehn. Was möchtest du einen anderen Boten senden? Leicht ist die Botschaft der Wohlthätigkeit“ (d. h. durch Wohlthun machst du dich bei den Menschen am schnellsten bekannt und beliebt und man wird dich wieder freundlich behandeln). Besonders den Bitten wackerer Männer soll man sich willfährig zeigen (1162).[3]

Auch den Toten sind wir Rücksicht schuldig; das De mortuis nil nisi bene findet sich bei Archil. (60) in der Fassung: „Es ist nicht edel, Verstorbne zu schmähn“. Solche Rücksicht wird freilich, wie derselbe Dichter klagt, meist nicht genommen, 59: „Keiner ist nach dem Tode unter seinen Mitbürgern noch Gegenstand der Achtung und des Lobes[4] . . . . . immer ergeht es den Toten am übelsten.“ Sem. Am. (2) hält sogar dafür, dass, wenn man vernünftig wäre, man des Toten nicht länger als einen Tag gedenken würde,[5] und Archil. selbst verteidigt sein Erscheinen beim Trinkgelage nach einem schweren Trauerfall damit, dass er durch Weinen doch nichts bessern und durch Teilnahme an Freude und Ergötzung es doch nicht schlimmer machen könne (13).

---

[1]) v. 117—8 hält Lucas l. l. mit Recht für ein unechtes Einschiebsel. Sie geben eine kurze Summa von 119 ff., nur mit dem Unterschied, dass sie von falschen Menschen reden, während 119 ff. von falschen Freunden handelt.

[2]) Anders ib. 1041 f.: „Hierher mit dem Flötenspieler, beim Weinenden lasst uns niedersitzen, an jenes Leid uns ergötzend.“ Hier redet entweder ein wirklich Schadenfroher, der in seiner übermütigen Weinlaune des tiefen Wehs eines Gelagegenossen spottet, (und dass auch der von herbem Schmerz Getroffne dem Gelage nicht fernblieb, zeigt das Beispiel des Archilochos — s. fr. 13: „Weder werde ich durch Weinen etwas heilen, noch es schlimmer machen, wenn ich Ergötzlichkeiten und festliche Gelage aufsuche“ vgl. auch Theogn. 989 f. —), oder die *κήδεα* in uns. St. bezeichnen nur mürrisches Wesen oder das ‚betrunkne Elend‘, das die Zechgenossen zum Spotten und Necken reizt.

[3]) Variante oder Nachdichtung von 409 f., s. Cauer, Philol. 50, 534 ff.

[4]) Vgl. Stesichor. 24: *Θανόντος ἀνδρὸς πᾶσ' ἀπόλλυται ποτ' ἀνθρώπων χάρις.*

[5]) s. Stesich. 23: *Ἀτελέστατα γὰρ καὶ ἀμάχανα τοὺς θανόντας κλαίειν.*


Digitized by Google

Fassen wir nun die engeren und weiteren Kreise ins Auge, innerhalb deren sich das menschliche Leben bewegt, so finden wir zunächst über die **Familienpflichten** äusserst wenig erwähnt. Der Grund dafür ist gewiss nicht bloss in der Trümmerhaftigkeit des überlieferten Materials zu suchen, sondern vor allem in dem bekannten Umstande, dass dem Griechen das Leben in Haus und Familie von geringerer Bedeutung war; höher stand ihm der Verkehr mit Freunden und das Wirken im Staate. Dass nach Sem. Am. und Theogn. ein gutes Weib zu schätzen, das Weib aber nach Sem. A. im Grunde genommen ein grosses Übel ist, ist schon früher (im 4. Kap.) gezeigt worden. Hierzu giebt eine Stelle der Theogn.[1] (457 f.) noch die Klugheitsregel, ein alter Mann möge kein junges Weib freien: „Sie gehorcht ihm nicht, wie ein Kahn dem Steuer, die Anker halten nicht, das Tauwerk zerreissend erreicht sie über Nacht einen andern Hafen.“ Was Kindespflichten betrifft, so rät Solon dem blonden Kritias, auf seinen Vater zu hören, denn da werde er keinem irrenden Führer folgen; Kinder, die ihre Eltern verachten, stehn nach Theogn. 821 f. in geringem Ansehn;[2] den Eltern andrerseits wird Theogn. 409 f. eingeschärft, dass sie ihren Kindern keinen bessern Schatz hinterlassen könnten als pietätvollen Sinn (*αἰδώς*). Gegenüber den Sklaven und Tagelöhnern — die ja auch im weitern Sinne zur Hausgemeinschaft gehören — wird ebenso wie gegenüber den Nachbarn ein wechselndes Verhalten empfohlen, bald scharf, bald freundlich (301).[3]

Die für das **Freundschaftsverhältnis** geforderten Pflichten könnte man in die beiden Sätze zusammenfassen: klug zu sein wie die Schlangen, und ohne Falsch wie die Tauben. Die vorsichtige Klugheit, die gegenüber Unbekannten und noch Unerkannten geraten ist, soll man auch dem Freunde gegenüber noch beobachten. Ein Unternehmen soll man nicht allen Freunden zumal mitteilen, da von vielen nur wenige treu gesinnt sind (Theogn. 73 f 75 f.); im Verkehr mit Freunden soll man immer gerade die Denkweise annehmen, die jeder von ihnen hat, dem Polypen gleich, der die Farbe des Felsens annimmt, an dem er hängt: Klugheit sei besser als unbehilfliche Schwerfälligkeit (ib. 213—8). Diese Versatilität, die Fähigkeit, sich allen Lagen und Menschen anzuschmiegen und anzupassen ist ja einer der hervorstechendsten Charaktermerkmale griechischen Wesens.[4] Jene Klugheit aber darf nicht in Falschheit umschlagen. Zu den vornehmsten Freundespflichten gehören Aufrichtigkeit und Treue. „Liebe mich nicht bloss mit Worten, während du anderes sinnst und denkst“, mahnt Theogn. 87 ff., „wenn du mich (überhaupt) liebst und treu dein Sinn ist; sondern liebe mich mit reinem Sinn oder sage mir die Freundschaft auf und hasse mich.“ Solche Treue muss sich durch die That bewähren: Theogn. 979 ff.: „Man sei mir nicht bloss mit der Zunge ein Freund, sondern auch mit der That und eile mir zu helfen mit Hand und Mund.“[5] So soll nach Phocyl. 4 der Freund darauf achten, was die Bürger über seinen Genossen „murmeln“, und Theogn. bittet Zeus, er möge ihm verleihn, Vergeltung zu üben an den Freunden, die ihn lieben (337 vgl. Sol. 12, 5); an einer andern Stelle wünscht er, der Himmel möge auf ihn stürzen, wenn er seinen Freunden nicht beistehe. Es gilt als schändlich, den Freund zu täuschen: denen die den andern süss beschwatzen und damit hintergehn, wird Fluch und Verderben von den Göttern angewünscht (Theogn. 851 vgl. 599 ff., auch Hipparch 2); solches Verhalten ist darum besonders nichtswürdig, weil den Freund zu täuschen leicht ist (Theogn. 1219). Mit Nachdruck wird auch Beständigkeit in der Freundschaft gefordert: „Ein wackrer Mann soll fest bleiben in der Freundschaft gegen den, dem er seinen

¹) Die Luc. l. 1 aus metrischen Gründen für unecht hält.

²) Oder: Ihre Stätte, *χώρη*, auf der Erde ist nicht von langer Dauer, also eine Drohung, die der im 4 Gebot den die Eltern ehrenden Kindern gegebnen Verheissung entspricht.

³) Dies wohl die Nachdichtung von 1353 f., nicht umgekehrt.

⁴) s. darüber Jac. Bernays in seinen Gesammelten Abhandlungen 1885 S. 210 f.

⁵) Mit beiden Stellen vergleicht sich 1. ep. Johann. 3, 18.

Digitized by Google

Sinn zugewendet hat," (Theogn. 1083); „nicht um einer Kleinigkeit willen, schlimmer Verleumdung folgend, soll man den Freund aufgeben, denn wenn man sich bei jeder Gelegenheit über die Fehler des Freundes erbosen wollte, würde es bald gar keine Freunde mehr geben" (ib. 323 ff.); ein solcher Freund vielmehr ist wünschenswert, „der den Genossen, dessen Charakter kennend, wie ein Bruder erträgt, auch wenn er schwer zu tragen ist" (ib. 97 ff.).

Wiederholt wird im Zusammenhange mit den Freunden der Feinde gedacht: immer im Sinn des Wortes: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen". Wenn Solon (12, 5 ff.) zu den Musen betet, sie möchten ihm verleihen, den Freunden süss und ehrwürdig (αἰδοῖος) zu sein, so fügt er hinzu: „den Feinden aber bitter und schrecklich"; und wenn Theogn. 337 f. sich von Zeus wünscht, Vergeltung an den Freunden üben zu können, die ihn lieben, so wünscht er sich auch, Rache an seinen Feinden nehmen zu können, die ihm übermächtig waren. Ebenso schliesst die vorhin angeführte Verwünschung Theogn. 869 ff. (der Himmel möge auf mich stürzen ff.) mit den Worten: „wenn ich nicht den Feinden zum Weh und Verderben geworden bin". Wie sich Theogn. von Zeus erbittet, das schwarze Blut seiner Feinde, die sich mit Gewalt in den Besitz seiner Güter gesetzt, zu trinken (345 f.), ist schon früher gesagt worden. Derselbe Dichter versichert, dass zwar grosses Unglück das Herz verzehre, aber dem, der sich räche, werde es wieder stark (361 f.). Die Feinde in Theogn. 337 f. und 345 f. sind Parteigegner, aus des Dichters Worten aber spricht nicht bloss politische Feindschaft, sie atmen glühenden persönlichen Hass; die Grenze zwischen diesen beiden Empfindungen ist überhaupt in seinen Dichtungen vielfach verwischt. Dass man in der Beurteilung des Feindes auch die Stimme der Gerechtigkeit nicht überhörte, zeigt das Wort Theogn. 1079 f.: „Keinen von den Feinden werde ich schelten, wenn er wacker ist, noch einen Freund loben, wenn er nichtswürdig"; dass man dagegen um dem Feinde zu schaden, auch ungerechte Mittel für erlaubt hielt, zeigt ib. 363 f.: „Geschickt beschwatze den Feind, wenn er aber in deine Gewalt gekommen ist, räche dich an ihm, ohne weiter einen Vorwand zu brauchen. Wenn Archil. von sich rühmt, er verstehe eine grosse Kunst, nämlich die, an denen, die ihm Böses thaten, schreckliche Vergeltung zu üben, so hat er das durch seine Schmähgedichte auf Lycambes und dessen Töchter nur zu wahr gemacht; er und Hipponax können als Typen unversöhnlichen Feindeshasses gelten, wobei des letztren Invektiven freilich an Bosheit und Roheit die des Archilochus noch übertreffen.

Zahlreich, namentlich in den Theognid., sind die Vorschriften, die das Gebiet des gesellschaftlichen und geselligen Lebens betreffen. Obenan steht der rechte Gebrauch der Zunge. „Etwas Treffliches", heisst es Theogn. 1183 f., „sind Verstand und Sprache, aber wenige wissen beide recht zu verwalten" (vgl. ib. 421). Mass im Reden zu halten ist das Zeichen eines trefflichen Charakters, Vielgeschwätzigkeit offenbart niederen Sinn (ib. 611—4). Theogn. 295 f. erinnert daran, wie lästig der Schwätzer überall empfunden wird, „alle hassen ihn, qualvoll wird das Zusammensein mit ihm beim Gelage." Vor dem Reden über andre warnt Theogn. 611 f.: „Es ist nicht schwer, den Nächsten zu tadeln oder zu loben, gemeiner Leute Sache ist dies", auf solchen Klatsch bezieht sich vielleicht auch id. 421 ff.: „Viele haben auf der Zunge keine gut schliessende Thür und kümmern sich um viel Unnötiges: denn oft ist es besser, das Böse bleibt darin, zuträglicher aber, Gutes kommt heraus als Böses." Euenus tadelt (1) die schlechte Gewohnheit, immer ohne Not und Grund zu widersprechen, solchen Rechthabern möge man das alte Wort entgegenhalten: „Dir mag dies annehmbar sein, mir das."

Aus den vielen Vorschriften, die sich speziell auf das Gelage beziehn (diese nehmen namentlich in den Theogn. einen breiten Raum ein), kann man sehn, welchen Wert der Grieche darauf legte, dass dieses frohe Beisammensein, für ihn der Quell schönster und edelster Freuden, ohne Störung und Missklang oder üble Nachwirkungen verlaufe. Archil. schilt (75) einen heftig,

Digitized by Google

der schwer betrunken, ohne ein Gastgeschenk mitzubringen, ungeladen sich zu einem Gelage gedrängt. Da es für den gemütlichen Verlauf des Gelages besonders auch darauf ankommt, wieviel getrunken wird, so wendet sich die Aufmerksamkeit gern diesem Gegenstande zu. Welche Mischung von Wein und Wasser Euenus (2) für die zuträglichste hält, ist schon Kap. IV. S. 20 bemerkt worden; inbezug auf den Trinkcomment lobt Critias (2) die spartanische Sitte, nach welcher jeder aus seinem eignen Becher und mit Mass trinkt; ihr rühmt er nach, dass sie zuträglich sei für den Leib, für die Einsicht, für den Erwerb; sie passe zu den Werken der Liebe und zum Schlafe, zur Gesundheit und Besonnenheit; dagegen bereite der von den Lydern erfundne Brauch, dem andern mit Namensnennung zuzutrinken, zwar ein augenblickliches Ergötzen, ziehe aber die übelsten Folgen nach sich: er löse die Zunge zu schändlicher Rede, schwäche den Leib, bewirke Vergessenheit, lege einen Nebel über die Augen, lasse den Verstand abirren, mache das Gesinde zuchtlos und bewirke Häuser verzehrenden Aufwand. Masszuhalten im Trinken wird auch sonst eingeschärft (vgl. Theogn. 479—84 971 f.), doch lauten die Vorschriften darüber sehr weitherzig. Es sei keine Hybris, meint Xenophan. 1, 17, soviel zu trinken, dass man, wenn man nicht schon sehr alt sei, ohne Diener nach Hause kommen könnte. „Ich habe nun genug getrunken", singt ein Zecher in den Theogn. (475 f.), „weder bin ich nüchtern noch berauscht", ein andrer (843 f.) nimmt sich vor, aufzubrechen, wenn ihm das Oberste zu unterst zu stehn scheine. Auch der strenge und ehrbare Mann darf sich beim Gelage einmal gehen lassen: „Unter den Rasenden", bekennt einer Theogn. 313 f, „rase ich tüchtig, unter den Gerechten (= Frommen, Friedlichen) bin ich der Gerechteste von allen". Ist es doch nach ib. 627 f. ebenso lästig,[1] wenn ein Nüchterner unter Trunknen sitzt wie umgekehrt. Was Theogn. 309 f. von den Teilnehmern am Syssition gefordert wird, darf wohl auch auf das Gelage Anwendung finden: „Unter den Tischgenossen", heisst es da, „sei man verständig, gebe sich den Anschein, als entgehe einem alles, wie wenn es nicht vorhanden wäre,[2] bringe herein, was Lachen erregt, draussen sei man ernst: immer den Charakter eines jeden kennend." Wen ein Kummer drückt, der soll das die Tafelrunde nicht merken lassen (ib. 989 f.). Die Krone des geselligen Beisammenseins aber ist das heitre anmutige Gespräch: „Anmutiges plaudernd soll man beim Gelage trinken, wenn die Becher kreisen", ermahnt Phocyl. (9); den will Xenophan. loben, der treffliche Reden führt, wie „Mnemosyne . . .", oder „der Kampf um die Tugend . . .", nicht aber soll man von den Kämpfen der Titanen und Giganten reden oder von gewaltsamen Empörungen, denn solches fördere nicht. Wer redet, soll dies ohne Streit thun, zur Gesellschaft hingewandt, zugleich für einen und für alle [also keine Sondergespräche!] (Theogn. 493 f.). Als Comment gegen die Mitzecher wird noch aufgestellt: Den nicht zurückzuhalten, der gehn will, den der bleiben möchte, nicht gehen zu heissen, nicht den zu wecken, der eingeschlafen ist, den aber, der munter ist, nicht zum Schlafe zu zwingen, dem endlich, der trinken will, einzugiessen (ib. 466—74).

Es liegt in der Natur unsrer Dichtungen, dass von den vielen Pflichten, die sich aus dem Leben in Vaterland und Staat ergeben, nur wenige genannt werden. Als selbstverständliche Pflicht der Bürger, ganz besonders der jugendlichen Mannschaft, gilt es, das Vaterland mit den Waffen zu verteidigen (Callin. 1, Tyrt. 2, Theogn. 825 f. 889 f.) und die Liebe zum Leben und Lebensgenuss der Liebe zum Vaterlande unterzuordnen, auch für die Ehre des Vaterlandes mit den Waffen einzustehn (Sol. 1). Welche Forderungen ein weiser und gerechter Staatsmann an sich stellt, zeigen uns Solons Poesieen. Er hat das Staatsruder in die Hand genommen, nicht um durch eine einseitige Parteipolitik die höchste Macht an sich zu reissen (32, 1—2. 20 ff.), sondern um dadurch, dass er für hoch und niedrig gleiches Recht schuf (32, 18 ff.) Frieden und Ordnung zu stiften. Er hat

[1]) *ἐχθρόν*, nicht *αἰσχρόν* ist zu lesen.

[2]) So dass man draussen nichts davon erzählt.


Digitized by Google

es als seine Pflicht erkannt, die einen aus der Verschuldung, die andern aus Sklaverei und Verbannung, in welche sie durch die Verschuldung geraten waren, zu retten (32, 3 ff.). Dem Volke hat er genau so viel Rechte gegeben, als genug war, und hat nicht geduldet, dass den Angesehenen und Reichen Schmach angethan würde (3); ebensowenig aber hat er der letzteren begehrliche Wünsche erfüllt (30. 31). Als Pflicht des Adligen wird dem Kyrnos von Theognis eingeschärft, sich nur zu seinen Standesgenossen zu halten, an ihren Syssitien teilzunehmen und nicht mit der Plebs zu verkehren (31 ff.), auch keinen Plebejer zu seinem Freunde zu machen (ib. 101 ff.); ferner wird er auf die Verwerflichkeit der Ehegemeinschaft von Adligen und Bürgerlichen hingewiesen. In Zeiten öffentlicher Wirren und Parteikämpfe soll Kyrnos weise *μετριότης* beobachten: (219 ff.) „Kränke dich nicht zu sehr über die Wirren in der Bürgerschaft, sondern gehe den mittlern Weg wie ich“; (331) „ruhig wie ich schreite auf dem mittleren Wege und verfolge nach keiner Seite hin die Fusstapfen der anderen“:[1] Ermahnungen, die sich seltsam im Munde des adligen Parteigängers ausnehmen, und die vermuten lassen, dass Theogn. damals mit beiden Parteien zerfallen oder des Parteitreibens müde war.

Dass man den Herrschern im Staate zum Gehorsam verpflichtet ist, gilt als selbstverständliche Voraussetzung (vgl. auch iamb. adesp. 21); nur dem Tyrannen ist man nach einigen Stellen der Theogn. nicht Ehrerbietung oder Gehorsam schuldig. Noch sehr massvoll lautet die Mahnung 823 ff.: „Stärke den Tyrannen nicht auf Hoffnung, dich durch die Aussicht auf Gewinn bestimmen lassend, noch töte ihn Verschwörungen stiftend“; geradezu den Tyrannenmord predigt id. 1133 f.: „Kyrnos, mit Hilfe der Freunde lasst uns der Herrschaft des Schlechten ein Ende machen, Heilmittel aber suchen für die entstehende Wunde“;[2] und 1181 f.: „Den volksfressenden Tyrannen stürze wie du willst, von den Göttern kommt dir keine Strafe dafür.“

Wir suchen endlich noch die Dichterstellen zusammenzufassen, in welchen von dem Berufs- und Erwerbsleben und den dabei zu beobachtenden Klugheitsregeln und sittlichen Pflichten die Rede ist. Im Sinne von Hesiods bekanntem Worte (opp. et dies 311): „*Ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος*“ rät Phocyl. (5) dem, der reich werden will, seinen Acker zu bauen, der, wie man sage, das Horn der Amalthea sei. In den Theognid. wird von dem Handel als von einer auch den Adligen durchaus nicht schändenden Erwerbsweise geredet; Kyrnos mag sich Geld erwerben, nur dass er es *δικαίως* thue (753); um der Armut zu entgehn, heisst es ib. 179—80, müsse man Länder und Meere durchfahren (doch wohl, um Handelsgeschäfte zu treiben). Dass für das Gelingen eines Werks das Erfassen des rechten Zeitpunkts wesentlich ist, sowie ein verschwiegener Sinn, der nicht unklug allen seine Pläne offenbart, ist schon bei andrer Gelegenheit bemerkt worden. In den Theognid. wird noch die Vielgeschäftigkeit, die *πολυπραγμοσύνη*, gerügt: „Viele kümmern sich“, heisst es 422 ff., „um Dinge, die sie nichts angehn“, und einen Thoren schilt der Dichter den, der auf seine eignen Angelegenheiten nicht achtet und die Gedanken eines andern „in Gewahrsam hat“ (439 f.); ebenso warnt er davor, sich an Unausführbares zu wagen (461 f.), sowie, etwas in Angriff zu nehmen, dessen Ausführung nicht die Mühe lohne (690). Welche sittliche Gefahren das Streben nach Reichtum mit sich bringt und in wie grosses Verderben es dadurch die Menschen verstrickt, ist schon erwähnt worden: auch die Erfahrung, welcher Juvenal (14, 139) in den Worten Ausdruck giebt: „Crescit amor nummi, quantum ipsa pecunia crescit“, ist unsern Dichtern nicht unbekannt geblieben. Solon klagt 12, 71: „Kein Ziel des Reichtums liegt sichtbar da für die Menschen, denn die von

[1]) Nach der Lesart: *μηδετέρωσε δίον, Κ., τὰ τῶν ἑτέρων* (Sitzler).

[2]) *Παροῦσι φίλοισι κακοῦ καταπαύσομεν ἀρχήν;* die obige Auslegung nach Sitzler; nach de Geyso u. a. ist der Sinn der Stelle weit harmloser. „Lass im Kreise der Freund' uns die Quelle des Leidens verstopfen“, übersetzt Binder; Thudichum: „Stillen wir im Keime die Not anwesender Freunde“.

Digitized by Google

uns das meiste Vermögen haben, bemühn sich mit doppeltem Eifer, wer könnte sie alle sättigen?" und in einer Stelle der Theogn. wird hervorgehoben, dass man an Reichtum sich sowenig sättigen könne wie an Weisheit (1157 f.).

Wie wendet man sein Vermögen am besten an? soll man es sparen oder sich davon gütlich thun? Das ist das Thema eines langen Selbstgesprächs in den Theognid. (903—930). Der Sprecher beklagt, dass man nicht die Dauer des Lebens vorauswisse, denn dann würde man, im Falle, dass auf ein langes Leben zu rechnen sei, lieber sparen; so aber, da jenes Wissen dem Menschen verborgen sei, befinde er (der Sprecher) sich in einer argen Klemme, er stünde am Scheidewege, zwei Wege sehe er vor sich, entweder ein karges und elendes Leben zu führen oder wenig arbeitend sich des Lebens zu freuen. Er kommt schliesslich zu dem Ergebnis, dass es das beste sei, den Aufwand nach dem Vermögen einzurichten: dann mühe man sich nicht umsonst für andre, noch gerate man durch Bettel in Sklaverei, noch zerrinne das Vermögen im Alter.

Digitized by Google

Digitized by Google

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS

WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY OVERDUE.

NOV 20 1941 M

12/4/41

LD 21-100m-7,'40 (6936s)

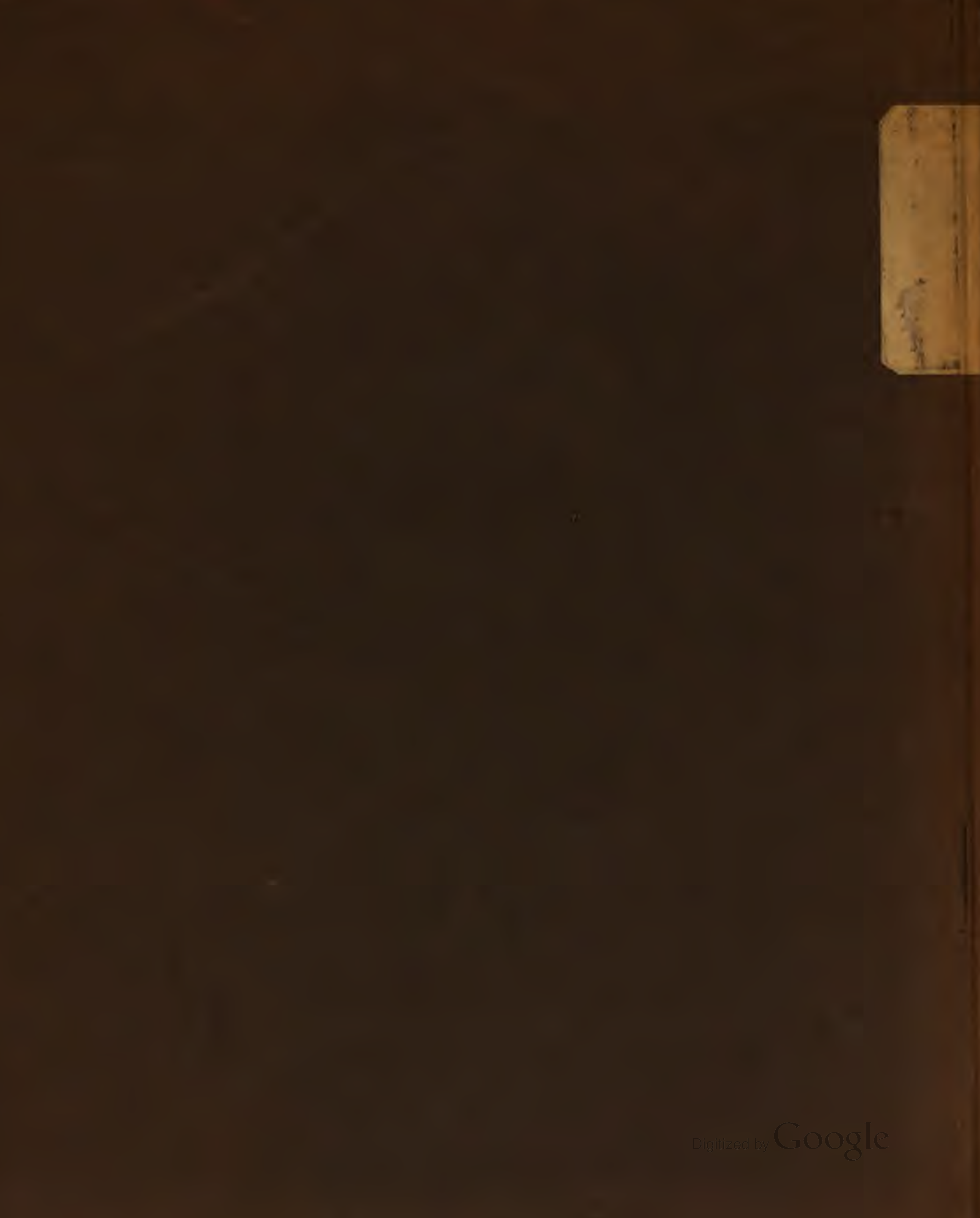
Digitized by Google

YE 03508





Digitized by Google



Digitized by Google